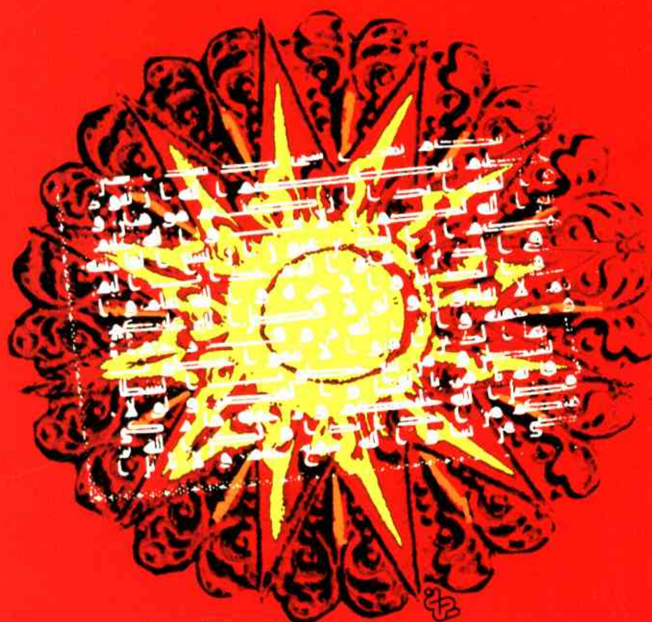
مکتب در فرایند تکامل

نظری بر تطوّر مبانی فکری تشیّع در سه قرن نخستین

سیّد حسین مدرسی طباطبائی

ترجمهٔ هاشم ایزد پناه





بسم الله الرحمن الرحیم

رّسی طباطبایی، حسین.
تب در فرآیند تکامل: نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین / حسین مدرّسی طباطبایی: ترجمهٔ هاشم
دپناه. [ویراست ۳] تهران، کویر، چاپ اول ۱۳۸۶، چاپ هشتم: ۱۳۸۹.
۳ ص. + ۳۹۲-۳۸۴ نمایه
ISBN: 964-8161-75-5
عنوان اصلی:
crisis and consolidation in the formative period of shiite Islam: Abu Jafar inb coil
مراه سه رساله از «ابن قبه» این کتاب به‌منظور نشان‌دادن تاریخ تحول فکری کلامی شیعه در سه قرن اول و به بهانهٔ
رفی اجدال و آثار ابن قبه نوشته شده است و به زبان فارسی و عربی می‌باشد.
بنامه: ص. [۳۴۱] - ۳۸۳؛ همچنین به‌صورت زیرنویس.
قبه رازی، محمدبن عبدالرحمان، قرن ۴ق. محمدبن حسن(عج)، امام دوازدهم، ۲۵۵ق. -- غیبت. شیعهٔ امامیه --
ید -- تاریخ. کلام شیعهٔ امامیه - تاریخ. ابن قبه رازی، محمد بن عبدالرحمان، قرن ۴ق.
BP ۲۱۱/۵/ ۳۵۵م
۲۹۷/۴۱۷۲
بخانهٔ ملی ایران
۱۰۴۸۷۶۵

مکتب در فرایند تکامل

نظری بر تطوّر مبانی فکری تشیّع در سه قرن نخستین

ویرایش جدید

سیّد حسین مدرّسی طباطبائی
ترجمهٔ هاشم ایزدپناه

۱۳۸۹



مکتب در فرایند تکامل

ویرایش جدید

◙ دکتر سیّد حسین مدرّسی طباطبائی

□ ترجمهٔ هاشم ایزدپناه

● طرّاح جلد: **حمیدرضا رحمانی** ● حروفنگار و صفحه‌آرا: **انتشارات کویر، نسرین قدرتی**

● لیتوگرافی و چاپ: **غزال** ● صحافی: **کیمیا** ● شمارگان: ۲۰۰۰ ● چاپ اوّل: ۱۳۸۶

● چاپ هشتم: ۱۳۸۹ ● **قیمت: ۶۹۰۰ تومان**

● نشانی: تهران، کریم‌خان زند، ابتدای قائم مقام فراهانی، کوی یکم، شمارهٔ ۲۰، ساختمان کویر

● صندوق پستی: ۱۵۸۷۵-۶۴۹۴ ● تلفن: ۸۸۳۰۱۹۹۲ فاکس: ۸۸۸۳۲۲۱۷

● شابک: ۹۶۴-۸۱۶۱-۷۵-۵ ISBN: 964-8161-75-5

فهرست

ضمائم

حکایت این کتاب

مقدّمهٔ مؤلّف بر ویرایش جدید

بیست و هشت سال پیش، امواج ایجادشده از پیروزی سریع و غیرمنتظرهٔ انقلاب اسلامی در ایران به‌سرعت برق از مرزهای ایران گذشت و بر روحیه و بینش جوامع دور و نزدیک، اثری شگرف نهاد و در نیروهای مردمی در بخشی بزرگ از جهان که از ستم و فساد و استبداد و پایمال‌شدن ارزش‌های معنوی و مذهبی خود به جان آمده بودند شوری بزرگ آفرید و الهام‌بخش و راهگشا و پیام‌آور امید شد.

نیروهای اهریمنی جهانی و منطقه‌ای که همهٔ مصالح خود را ناگهان در خطر دیدند برای خنثی‌ساختن اثری که آن رویداد نهاده و مهارکردن شور و انرژی عظیمی که آفریده بود به تلاش افتادند. در این راه «ضد حمله» را از دو جبهه آغاز کردند که یکی تخریب انقلاب را از داخل نشانه می‌گرفت و دیگری بر تخریب چهرهٔ بیرونی آن همت گمارده بود. تحدید و توصیف انقلاب اسلامی به انقلاب شیعی و سپس تلاش در زشت جلوه‌دادن چهرهٔ

تشیع و احیاء اختلافات میان شیعه و سنی و رودررو قراردادن آن دو، یکی از محورهای گوناگونی بود که در این کارزار گشوده شد. در این محور، سرمایه‌گذاری عظیمی کردند و سیل مهیبی از انتشارات و تبلیغات ضدشیعی در سراسر جهان اسلام و بیرون آن به راه انداختند. زمینه‌های تاریخی عموماً و دشمنی کینه‌توزانهٔ نحله‌ای خاص در جهان اسلام خصوصاً، زمینه‌سازانی مهم برای توفیق این طرح بودند که در مآل، نتیجهٔ متوقع خود را تاحدود زیادی به‌بار آورد و از اثرگذاری انقلاب، و اثرپذیری از آن، به میزان وسیعی کاست چنان‌که اکنون دیگر به‌وضوح می‌توان دید.

اما کاربرد این تبلیغات و استفاده از اهرم اختلافات مذهبی و عقیدتی، محدود به انقلاب و پیشگیری از آن نماند و همان سیاست در طیفی وسیع‌تر، این بار برای مهار موج اسلام‌گرایی عام در جهان اسلام پیگیری شد. این سیاست جهانی که اهداف کوتاه‌مدت و درازمدت دارد نه‌تنها تاکنون به قیمت جان بسیاری از نخبگان شیعی در جهان اسلام تمام شده، بلکه آثاری دیرپا و عمیق برای حال و آیندهٔ مکتب تشیع و جایگاه آن در امّت واحد اسلامی برجای نهاده است که نتایج ناخوشایند آن در روزگاران آینده که این شجرهٔ خبیثه به‌طور کامل به‌بار بنشیند روشن‌تر خواهد گردید.

محوری سنگین در این کارزار، چنان‌که گفته شد، به زشت‌نمایی چهرهٔ تشیع و پیروان آن اختصاص داشت که نیروهای بسیار در کشورهای اسلامی، از جهان عرب و شبه قاره و جنوب شرقی آسیا تا مجامع فرهنگی و آکادمیک غرب، در این محور به خدمت گرفته شدند. پرچم نبرد در این جبهه از آغاز بر دوش آن گرایش عقیدتی خاص در جهان اسلام بود که

در قالب دفاع از توحید خالص و مبارزه با مظاهر شرک و بدعت، فرصت را برای اعلان جنگی تمام‌عیار علیه تشیع مغتنم شمرد و این کار را تا این لحظه با شدت و حدّت، هم در درون وهم در بیرون از جهان اسلام ادامه داده است. اما دیگرانی هم بودند که در لباس دفاع از تشیع، تا آنجا که توانستند به زشت‌نمایی چهرهٔ تشیع مدد رسانیدند، خواه از راه احیاء افکار غالیانه و خرافی از بقایا و رسوبات عقاید فرقه‌های منحرف قدیم که خود را به جامعهٔ شیعی می‌بستند و خواه در کسوت تجدید برخی سنن و رسوم عامیانه و جاهلانه که مدت‌ها به برکت مبارزات و مجاهدات سلف صالح و بزرگان شریعت، متروک و مهجور بود و با ترویج و تأکید بر اقوال و اعمال تفرقه‌انگیز و دشمن‌تراش. نقش گروه دوم البته به هیچ‌وجه کمتر از دستهٔ نخست نبوده و نیست و زیان حاصل از احیاء و تجدید واپسگرایانه و خرافی آنان که با شوق تمام، زیر دوربین رسانه‌های تبلیغی غرب و ذره‌بین نقد مذهبی و انسان‌شناسانه ـــ از راه ریشه‌یابی و مشابه‌یابی برخی عقاید و شعایر در نظام‌های بت‌پرستی و جادوگری گذشته و حال ـــ قرار داده می‌شود از تأثیر تخریبی گروه اول وسیع‌تر و عمیق‌تر، و به‌دلیل آنکه از درون نظام شیعی می‌آید مؤثرتر و قانع‌کننده‌تر است. اما به‌هرحال به تعبیر شایع، این دو، دو تیغهٔ یک قیچی هستند و به گونه‌ای عبرت‌آموز، هماهنگ و همگون عمل کرده و می‌کنند.

مجموع این تحرکات و تلاش‌ها، چه زمینه‌سازی شده و چه خودجوش، از یک سو بخش بزرگی از انرژی و توان علمی و عملی جامعهٔ اسلامی را به هدر داد و از سویی دیگر تصویری از تشیع و شیعه در جهان اسلام و محیط‌های آکادمیک به‌وجود آورد که با آن نسخهٔ مترقی و معتدل و جذابی که به‌خصوص در چند دههٔ اخیر به‌عنوان نهضت پیشرو و

عقلانی جهان اسلام، پس از دوره‌های متمادی از مقاومت سلف صالح و خردمند دربرابر خرافات و مجاهده با مظاهر باورهای عامیانه و دعوت به وحدت و اصلاح، عرضه شده بود تناسب و مشابهتی ندارد اما از وقتی که تلاش دشمنان با تأیید دوستانی همراه شد که می‌اندیشند احیاء آن‌گونه افکار و اعمال، خدمتی به مکتب تشیع است، آشکار بود که این نسخهٔ غالیانهٔ عامیانه، سرانجام به‌عنوان نسخهٔ اصیل تشیع امامی جا خواهد افتاد و آن فداکاری‌ها و مجاهدات در تداوم روزگار به هدر خواهد رفت.

* * *

این حقیقت که کلیّت نظام تشیع گرد محور شخصیّت امیر مؤمنان علی(ع)، و در جانبداری از نظریهٔ احقیّت آن بزرگوار در رهبری جامعهٔ اسلامی پس از پیامبر، شکل گرفت مطلبی نیست که قابل خدشه و انکار باشد. این را نیز می‌دانیم که از همان صدر اول (بنابر برخی نقل‌ها حتی از روزگار زندگی امیر مؤمنان) افراد و گروه هایی در جامعه بودند که در مورد آن حضرت نظراتی افراطی داشته و ایشان را تا سرحد الوهیت تقدیس می‌کردند و سپس برخی از آنان چنین اعتقادی را، دست کم در چهارچوب «نزّلونا عن الربوبیّة و قولوا فینا ما شئتم» به سایر ائمهٔ اطهار نیز تسرّی دادند. این حقیقت هم غیرقابل انکار است که در ادوار متقدم، گروه‌ها و شخصیت‌هایی نیز بوده‌اند که با وجود اعتقاد به وجوب اطاعت کامل از امامان، از افراط در تقدیس آنان اجتناب کرده و هوادار اعتدال و تفکر عقلانی در تشیع بودندو با پیروان گرایش پیشین درگیری شدید داشتند.

مصادر و مآخذ قدیم شیعی و غیرشیعی که این واقعیت‌های تاریخی را گزارش کرده‌اند مواد مختلف و متخالفی در مورد تاریخ و طبیعت اولی و

اصلی مکتب تشیع به‌دست می‌دهند که درنظر بدوی می‌تواند به گونه‌های مختلف تفسیر و تحلیل شود. تفسیری که دشمنان تشیع از دیرباز مطرح می‌کردند آن را نوعی گرایش باطنی می‌دانست که با آمیخته‌ای از باورها و سنت‌های قدیم در پرستش قدّیسان، از فرهٔ ایزدی ایرانی و تناسخ هندی تا تجلی و حلول مسیحی و نظایر آن، ترکیب شده و نظراتی مشخص در مسائلی مانند تحریف قرآن و سبّ صحابه و طبیعت فوق بشری امامان و طینت و بدا و امثال آن جزء ذاتیات لاینفک آن بود. در سال‌های دههٔ شصت، سیل تهاجمی و تبلیغی علیه تشیع که گاه در شکل بحث‌ها و نقدهای تحقیق عرضه می‌شد همین تفسیر را با حداکثر استفاده از مواد قابل استناد برای این مدعا در متون قدیم، مطرح و تشیع را عمدتاً به‌عنوان گرایشی باطنی و بیرون از چهارچوب شناخته‌شدهٔ اسلام معرفی می‌کرد. این تفسیر به مرور بر نگرش مجامع آکادمیک غرب نیز اثر نهاده و چهرهٔ جدیدی که ثمرهٔ تلاش مشترک دشمنان و دوستان بود به‌تدریج جایگزین نسخه‌ای می‌شد که در آن زمان برای چند دهه، از تشیع به مثابهٔ نهضت عقل‌گرا و فهم مترقی و روزآمد از سنت اسلامی در ذهنیت حوزه‌های علمی غرب جاافتاده بود.

فکر نگارش این کتاب در سال‌های پایانی دههٔ شصت در چنین زمینه به‌عنوان تلاشی در ارائهٔ یک تحلیل قابل عرضه‌تر از مکتب تشیع درمجامع علمی شکل گرفت. در تصویری که این کتاب ارائه می‌داد هستهٔ اصلی تشیع، اعتقاد به مرجعیت علمی اهل بیت پیامبر در معارف اسلامی (براساس حدیث ثقلین و نصوص دیگر) بود که البته با اعتقاد مستحکم به احقیّت امیر مؤمنان و فرزندان او در رهبری جامعه همراه بوده ولی با تقدیس افراطی و باورها و سنت‌های پیش از اسلام، مناسبتی نداشته

است. این اثر، سر آن داشت که با بررسی مواد موجود در مصادر قدیم اسلامی و دسته‌بندی و مقایسهٔ آن مواد با یکدیگر و با شواهد تاریخی خارجی، روند تکاملی فکر شیعی را در چهارچوب تعالیم و حرکت تاریخی مکتب اسلام پیگیری کند. اما به‌خاطر خاستگاه فرهنگی خود، ناچار بود که اصول موضوعه و ذهنیت‌ها در حوزه‌های اسلام‌شناسی غربی را درنظر داشته باشد تا بتواند در آن مجامع، توفیق و قبول یافته و در تبیین «اسلامیت» سنت تشیع امامی اثرگذار باشد و از سوی دیگر ناگزیر باید برخی از مفاهیم بحث‌انگیز را که ادبیات ضد شیعهٔ زمان، قابل نقد یافته و مطرح می‌نمود مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌داد.

اصل انگلیسی کتاب بدین‌گونه بیست سالی پیش از این، برای حال و هوایی دیگر و در پاسخ به نیازی در شرایط زمانی و مکانی و فرهنگی خاص تدوین شده بود. در آغاز براین باور بودم که به‌خاطر همین مسائل جنبیِ مطرح‌شده در کتاب، برگردان فارسی آن سودمند نیست چه برخی از مباحثِ زمینه‌سازِ تدوین آن در جوامع ما مطرح نبودو تحریک ساکن، موجبی نداشت. حتی وقتی کتاب به هرصورت در امریکا ترجمه شد خوشدل بودم که در ایران جز چند نسخهٔ بسیار معدود، چیزی از آن در دسترس قرار نگرفت. اما دواعی بر پخش بیشتر آن متوفّر بودو به مرور زمان، همان چند نسخه با تکثیر زیراکسی در سطحی گسترده‌تر انتشار یافت. آن مباحث مطرح در بیرون نیز اندک‌اندک طیّ بیست سال گذشته از راه ترجمهٔ برخی مقالات و نوشته‌ها و تبادل آراء و انظار به مجامع خودی راه یافت. برسرهم، اکنون پس از گذشت سال‌ها به‌نظر می‌رسد که دیگر آن ملاحظات پیشین، زمینه‌ای ندارد. گذشته از آن‌که اگر فی‌الواقع احیاناً ضعفی در نحوهٔ بیان یا استدلال، در برخی نکات فرعی از باورها و

کارهایی که به هرحال منتسب به مکتب مقدس شیعی است وجود داشته باشد چه بهتر که صاحبان نظر بر تلقی دیگران از آن آگاه شده و همچون سلف صالح به سد خلل و رفع ابهام در آن موارد همت گمارند.

می‌دانیم که منابع تاریخی اسلامی معمولاً تنها بـه نـقل حکـایات و منقولات گزارشگران پرداخته و نگارندگان آن با روش نقد گزارش‌هـا آشنایی درست نداشته و یا به هر دلیل به چنین کاری نپرداخته‌اند و هرجا که با روش‌های غیرعلمی و ساده‌اندیشانهٔ اهل حدیث درصدد چـنین کاری برآمده و به انتخاب مسموعات و مـرویّات خـود دست زده‌انـد معمولاً در تشخیص صحیح از سقیم و سره از ناسره به خطا رفـته‌انـد. لاجرم ترسیم نموداری درست از آنچه در زمان‌های دور اتفاق افتاده بود در آشفته‌بازار مرویّات این کتاب‌ها کاری آسان نیست. حداکثر کاری که یک پژوهشگر می‌تواند در این مورد انجام دهد پیش‌نهادن طرحی است برای دسته‌بندی مواد موجود، به امید روشن‌ساختن یک «پازل» تاریخی از راه یافتن قطعات گمشدهٔ آن. این تمام کاری است که این دفتر درصدد انجام آن بوده است با این امید که اگر صاحب‌نظران چیزی را در این میان شایستهٔ تحقیق یافتند به بررسی بیشتر برخیزند و اگر خطایی دیدند به نقد آن همت گمارند.

* * *

نقد درست، بنیاد حیات و دستمایهٔ نشاط و شرط ضروری برای بالیدن فکر و اندیشه است. فرهنگ‌های زنده و پیشرفتهٔ دنیا بـه نـقد درست، عشق می‌ورزند. در محیط‌های علمی امروز تحقیری برای یک اثر بالاتر از آن نیست که کسی پروای نقد و تبیین خطاهای احتمالی آن را نداشته و به تعبیر دیگر آن را شایستهٔ اعتنا و بررسی نداند. طبعاً هر پژوهشگری خود

در گذشت زمان، بسیاری از نظرات خویش را تعدیل می‌کند. صاحب اندیشه‌ای که در سراسر زندگی بر یک نظر مانده و تغییر فکری برای او حاصل نشده باشد اگر نابغه نباشد غالب آن است که اهل تحقیق و تأمل نیست. خنده‌آور آن‌که سالیانی است که کسی در غرب بر هر نوشتهٔ من ناچیز ایراد می‌گیرد که فلان نظرم در آن نوشته با گفته‌ام در کتابی که بیست و پنج سال پیش چاپ کرده بودم مخالف است، یا آن سخن را باید در چهارچوب همان گفتهٔ قدیم فهمید، یا فریاد برمی‌دارد که ایهاالناس ببینید که این آدم حرف پیشین خود را عوض کرده است. منی که در خوشبینانه‌ترین توصیف، آدمی بسیار متوسطم و هرگز دعوی حل نهایی هیچ معضل و اصابه‌ای به‌واقع نداشته‌ام چگونه می‌تواند نظرم غیرقابل تغییر و سخنم فصل‌الخطاب و لایختلف و لایتخلّف باشد؟

البته در این‌جا چند نکته ظریف هست که نباید از آن غفلت کرد. یکی آن‌که تحلیل و نظر را باید با تحلیل و نظر درست علمی نقد کرد، نه با نقل قول یا با استناد به مألوفات ذهنی. تا آنجا که به تاریخ و مسائل دوران ائمهٔ اطهار مرتبط می‌شود همهٔ کسانی که پس از دوران حضور آن بزرگواران تا روزگار حاضر در جامعهٔ تشیع زندگی کرده‌اند از نظر منابع اطلاع و امکانات فحص و حق اظهار نظر، بیش و کم در وضعیت مشابهی بوده و هستند. شاید با این اختلاف که اهل عصر ما بر بسیاری منابع قدیم دسترسی دارند که قدما گاه حتی نام آن را هم نشنیده بودند. محدثان شیعه نیز در عصر غیبت صغری و قرن پس از آن، ظاهراً آنچه ارزش نقل داشته است، حتی در متعارضات و متناقضات، در جوامع حدیثی خود جمع‌آوری و تدوین کرده‌اند. در یکی دو منبع مشهور گمشده نیز اگر فی‌الواقع نقل و روایتی بود که شق‌القمر می‌کرد لامحاله شیخ‌الطایفه در آثار خود نقل

فرموده بود. از سوی دیگر، از روزگار غیبت صغری تا اواخر قرن چهارم، اختلاف نظر و درگیری در جامعهٔ شیعه، به‌خصوص میان دو مکتب فکری کوفه و قم، پاره‌ای از اهمّ اصول عقیدتی شیعه را در بوتهٔ ابهام و اجمال شدید نهاده بود تا سرانجام، عمدتاً به برکت نبوغ علمی شیخ مفید ــ اعلی‌الله درجته ــ و استدلالات و تحلیلات کلامی او، سر و سامان گرفت (هرچند حتّی در مکتب فکری او نیز هنوز مسائلی مانند «ثمّ جعلت اجر محمّد صلّی‌الله علیه و آله مودّتهم فی کتابک» یا روایت «ما منّا الّا مقتول او مسموم» جا نیافتاده و وی با ایدهٔ اوّل در تصحیح‌الاعتقاد خود: ۶۸، چاپ تبریز، و با ایدهٔ دوم در همان کتاب: ۶۳ صریحاً و شدیداً مخالفت می‌کند). این‌که کسی تصوّر کند بزرگان شیعه در قرن چهارم به‌خاطر نزدیک‌تر بودن به عصر حضور، آگاهی دست اوّل‌تری از مسائل داشته‌اند اندیشه‌ای به‌غایت نادرست است. پس این‌که یک نظریهٔ معاصر صرفاً به این دلیل رد شود که فی‌المثل با گفتهٔ شیخ مفید یا بزرگان دیگر شیعه در آن ادوار نمی‌خواند یا با سخن نجاشی در مسأله‌ای که سه قرن بر زمان او مقدم است مخالفت دارد نقد علمی نیست، چه رسد به آن‌که سخنی را به‌خاطر مخالفت با گفتهٔ مرحوم شیخ آقابزرگ در ذریعه و امثال آن از درجهٔ اعتبار ساقط دانند.

دیگر آن‌که محدثان و روات اخبار در عصرهای نخستین، همه‌گونه منقولات را در مجامیع خود آورده و کمتر فرقی میان اصیل و دخیل نهاده‌اند. این مسأله همواره از اهمّ مشکلات طالبین و موجب سردرگمی و سرگشتگی پژوهندگان بوده است. آشنایی و ذوقی که پژوهندهٔ بااستعداد در اثر تجربه و توغّل و ممارست و مداومت در متون قدیم می‌یابد، کار او را در تمییز زبان و تشخیص وضع آن متون آسان‌تر می‌کند. این آشنایی را

درحد خود باید نوعی ذوق‌التفقّه متون قدیم خواند، چیزی از قبیل توانایی محدثان معاصر ائمهٔ طاهرین در تمیز میان پاسخ جدّی و اعطای از جراب نوره، از راه آشنایی با زبان آن بزرگواران یا تشخیص مناسبات حکم و موضوع، به‌خاطر مداومت و حضور طولانی در این صحنه. فهم و استنباط مراد متون و حدس صورت اصلی یک کلمه یا عبارت، و کشف اعتبار یا عدم اعتبار یک نقل یا یک کتاب، و ظرایف علم حدیث و رجال، چیزهایی نیست که با اجرای اصل عدم ازلی و استصحاب تأخّر حادث، یا به مدد مباحث کلّی قسم ثالث و صور علم اجمالی و امثال آن، بتوان در آن راه به جایی برد. ربط این‌گونه مقولات دانش عزیز اصول فقه با مشکلات فهم متون قدیم و یافتن راه در ظلمات جعل و تزویر و سنگلاخ تصحیف و تحریف، درحد ارتباط احکام ادغام و غُنّه و قُلقُلهٔ مضغیّه و سایر قواعد فنّ تجوید است با استنباط احکام فرعیه از ادلهٔ تفصیلیه.

سوم آن‌که صحنهٔ بحث و نظر در مباحث علمی و تحقیق، جای مناسبی برای تندزبانی و اهانت و دشنام و اتهام نیست. اگر گوش شنوایی برای توصیهٔ پروردگار به جدال به احسن نداریم باری از سخن سعدی غفلت نکنیم که سنت جاهلان است که چون به حجت از خصم فرو مانند سلسلهٔ دشمنی بجنبانند. در مقام اعتقاد و ایمان که برای اهل نظر، مبتنی بر براهین قاطع و برای عامهٔ مؤمنان، مستظهر به یقین حاصل از نوعی تجربهٔ ملموس دینی از راه شهود مستمر آیات و برکات و مشاهدهٔ عینی تجلیات الهی ــ ولو در مرتبه‌ای بسیط و ابتدایی ــ است، بحث هایی که غایت آن اجتهادی تاریخی یا تشکیکی در صحّت یک روایت یا اعتبار یک کتاب است چه زیان به آن بنیان رفیع و چه جای تضلیل و تکفیر دارد؟ چنان عکس‌العمل‌ها در مقامی چنین، از همه زشت و ناپسند است و از

دانش‌پژوهان و فرهیختگان بسی زشت‌تر و ناپسندتر.

* * *

اکنون که سخن از زشتی تضلیل و تکفیر در مباحث نظری به میان آمد دوست دارم که این مقدمهٔ کوتاه را با سطری چند پیرامون همین پدیدهٔ نامیمون به پایان برم که امروز از آن به عدم تحمل اندیشه و سخن مخالف تعبیر می‌کنند و مع‌الاسف در مجامع و جوامع ما به‌صورت روش رایج درآمده است، آن هم در دنیایی که اصل حرمت آزادی فکرو نظر از محترم‌ترین و مقدس‌ترین اصول تمدن و ارزش‌های والای انسانی شمرده می‌شود.

سنت شیعی مفتخر است که برخلاف برخی مکاتب دیگر، همواره حق آزادی نظر را برای همهٔ واجدان صلاحیت پذیرفته و باب اجتهاد را در مسائل دین، بازنگه داشته است. این اصل اگر جدی گرفته می‌شد سنت مذهبی ما مترقی‌ترین و پویاترین فرهنگ اعتقادی و حقوقی جهان بود. تأسف بسیار باید داشت که علی‌رغم وجود آن اساس نظری مترقی، محدودهٔ مجاز نوآوری در سنت علمی ما در عمل و واقع، چندان پهناور نبوده است.

سی و پنج سال پیش، استاد مرتضی مطهری ــ رحمة‌الله علیه ــ در محفلی از اصحاب در قم، در سخن از قید و بندها که رعایت حال عوام بر دست و پای بزرگان دین نهاده است نمونه‌ای جالب ذکر فرمود: شیخ عباسعلی اسلامی واعظ، بنیانگزار جامعهٔ تعلیمات اسلامی، که از فعالان طراز اول مذهبی دههٔ سی بود، گویا در مراجعت از سفری به خارج، به مرحوم آیت‌الله بروجردی مراجعه و با ایشان در میان نهاده بود که فتوای عدم طهارت اهل کتاب، موجب عسر و حرج مسلمانان در خارج کشور شده و شایسته

است در آن نظر، تعدیلی صورت پذیرد. ایشان در جواب، نخست به مطایبت گفته بود که مگر خیالی برای ما در سر داری؟ آن‌گاه توضیح داده بود که وقتی پس از اتمام تحصیل از نجف به بروجرد بازگشت در آن شهر، روحانی دانشمندی را یافت که تبحر و دقت نظری شایان داشت اما متروک و منزوی بود و کسی بدو حرمت نمی‌نهاد. علت آن بود که وی فتوا به طهارت اهل کتاب داده و با این کار، خود را از چشم مردمان انداخته بود. این خود درسی برای مجتهد جوان تازه از نجف بازگشته می‌بود که یک رهبر مذهبی تا چه پایه باید به ذهنیت و عواطف جامعه، اهمیت داده و ظرافت‌های رابطهٔ متقابل مردم را با رهبران خود درنظر داشته باشد. ایشان سپس فتوای سلف خود، آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی را، که هوادار طهارت اهل کتاب بود، به مخاطب خویش یادآوری نموده بود.

چندسالی پیش از آن‌که این داستان را از مرحوم مطهری بشنوم، در اواسط دههٔ چهل، خود در عتبات عالیات شاهد عکس‌العمل‌ها دربرابر فتوای مرحوم آیت‌الله سید محسن حکیم، زعیم بی‌منازع شیعه در عراق، به حرمت قمه‌زنی بودم و بعدها از برخی تندزبانی‌ها و بی‌حرمتی‌ها در مورد فتوای دیگر ایشان در همین مسألهٔ طهارت اهل کتاب داستان‌ها شنیدم. اما همیشه هم نمی‌توان و نباید تنها عوام را به‌خاطر این‌چنین عکس‌العمل‌ها سرزنش کرد. ملّا حبیب‌الله کاشانی در کتاب لباب‌الالقاب: ۱۱۶ ذیل سرگذشت ملّا عبدالخالق یزدی، از معاصران خود، دارد که گروهی از علمای عصر او را تکفیر کردند ازجمله به‌خاطر آن‌که فتوا به طهارت اهل ذمه داده بود.

روزگاری شیخ بهایی، دانشمند نامور آغاز قرن یازدهم هجری، گفته بود که اگر کسی در راه تحرّی حقیقت بذل جهد کند و در تشخیص آن به

خطا افتاده و دینی جز اسلام برگزیند چنین شخصی نزد پروردگار مسئول و معاقب نیست و با وجود اعتقاد نادرست خود در آتش دوزخ معذب و مخلّد نخواهد بود (خیراتیه آقامحمدعلی کرمانشاهی ۲:۳۹۹، به نقل از رسالهٔ ریاض‌الجنان عبدالله بن صالح سماهیجی)، یادآور سخن غزالی در فیصل‌التفرقه که آن دسته از یهودیان و مسیحیان راکه نه از سر عناد بل به سوء تشخیص یا عدم دریافت پیام اصلی اسلام به شکل صحیح، بدان ایمان نیاورند ناجی می‌داند. اگر چنین است چرا در مکتب تشیع که قرن‌ها پرچمدار آزادی اجتهاد بوده و خود همواره آزادفکری را جزء امتیازات اصلی آن مکتب در برابر دیگران که قائل به انسداد باب اجتهادند به‌شمار آورده‌ایم، فقهای صاحب‌نظر حتی در مسأله‌ای فرعی نتوانند نظر خود را آزادانه و آشکارا بیان کنند؟ آن هم در مسأله‌ای مانند طهارت پیروان ادیان دیگر که در گذشته بر آن زیانی مترتب نبود و امروز که دست کم به‌صورت نظری، روزگار احترام به حرمت انسان است ما را به‌عنوان تنها مذهب زنده و شناخته‌شدهٔ جهان که قائل به نجاست انسان دگراندیش است به جهانیان معرفی می‌نمود.

بررسی مآخذ تاریخی و سرگذشت‌نامه‌ها و متون فقهی نمونه‌هایی بسیار از این دست، به‌دست می‌دهد. گاه مستند تضلیل و تکفیرها به اندازه‌ای پیش پاافتاده و کم‌ارزش است که انسان از سختی و درشتی عکس‌العمل‌ها متعجب می‌شود. از قصص‌العلمای تنکابنی به‌خاطر دارم که حجةالاسلام شفتی، فقیه میانهٔ قرن سیزدهم اصفهان، ملّا محمدتقی نوری پدر محدّث نوری نگارندهٔ مستدرک‌الوسائل را، که فاضلی صاحب اثر و درحد یک عالم محترم محلی در حوزهٔ خدمت و مقر ارشاد و تبلیغ خود مورد تکریم و احترام مسلمانان بود، صرفاً به‌خاطر آن‌که استعمال

دخانیات را مفطر روزه نمی‌دانست و شخصاً به اجتناب از آن در ماه رمضان پایبند نبود تفسیق نمود. یا در جایی دیگر دیدم که در دورهٔ رضاخانی عالمی در تویسرکان به‌خاطر آن‌که گوشت خرگوش را حلال دانسته بود از سوی همکاران خود و مردم به انحراف از شرع متهم و طرد شد. اگر آزادی اجتهاد، حتی مسائل بسیار فرعی اختلاف‌پذیر از این دست را شامل نباشد عملاً فرق مهمی میان نظر شیعی و غیرشیعی در انفتاح یا انسداد باب اجتهاد باقی نخواهد ماند.

اما وضع و حال آزادی اندیشه و بیان در جامعهٔ شیعی همواره بر این منوال نبوده است. روزگارانی بود که دانشمندان از بیان نظرات غیرسنتی و ارائهٔ تحلیلات و به‌کاربردن تعبیرات غیرمعهود، هراسی نداشتند و ناگزیر از پیروی ذهنیت عامه و صحه‌نهادن بر هرچه آنان بپسندند نبودند. آنان خود را پیشوای مردم می‌دیدند و نه پیرو ایشان. اگر بزرگی چون محقق حلّی در مقدمهٔ کتاب معتبر: ٤ از حجیّت فتوای ائمه سخن می‌گفت، یا فاضل مقداد در نضدالقواعد الفقهیه: ۲٦۹ فتاوای ائمهٔ اطهار را مشحون به تقیه می‌خواند، کسی به خود مجال بی‌حرمتی به آنان را به‌خاطر یک تعبیر غیرمعهود (بلکه غیر مألوف نه غیرمعهود، چه در کافی ۷: ۳۳۰ و ۳٦۳ هم در نقل متن رسالهٔ دیات ظریف بن ناصح دارد که: «افتی امیرالمؤمنین علیه‌السلام فکتب‌الناس فتیاه») نمی‌داد. یا اگر فقیه بلندقدری چون میرزای قمی در خطبهٔ تقریباً تمامی رسائل متکثرهٔ عربی خود (که نگارندهٔ روضات‌الجنات، شمار آن را پیرامون یک‌هزار رساله می‌داند و من خود نسخ اصل بسیاری از آنها را در چند مجموعه در اختیار نوادهٔ دختری آن بزرگ، مرحوم حاج سیدحسن سیدی، در قم دیدم) به درود فرستادن بر خاندان پیامبر و اصحاب او، گاه به‌صورت «و علی آله و صحبه خیر صحب و آل»، التزام مؤکد داشت کسی او را به‌خاطر این رویه، متهم به

مخالفت باروش عملی مرسوم میان شیعیان نمی‌نمود، چه آن روش باید از سیرهٔ این بزرگان الهام می‌گرفت و نه برعکس، و لازمهٔ منطق اصل شیعی آزادی نظر و اجتهاد، بالضروره آن است که دست کم چنین بزرگان در پیروی و انتخاب آن چه خود آن را صواب و صلاح می‌دانستند مجاز و محق و مختار باشند.

مبانی اصولی مکتب تشیع در آزادی افراد صاحب صلاحیت درنظر و بیان به کنار، برای تداوم شکوفایی علمی و بقای حیات فرهنگی یک مکتب، چاره‌ای جز این نیست که حق دانشمندان و نخبگان علمی در نوآوری و نواندیشی محترم شناخته شده و از اهانت و هتک حرمت آنان در مواردی که نظر یا تعبیری غیر مألوف درپیش گیرند اجتناب گردد.

* * *

در مصادر حدیثی دو توصیف متفاوت از رهبران مذهبی جامعهٔ اسلامی روایت شده است. یکی حدیث مشهوری که به نقل از پیامبر اکرم(ص) در مقدمهٔ صحیح مسلم و بسیاری از مآخذ دیگر حدیث اهل سنت، و در مآخذ شیعی در رجال کشی (و با ارجاع به اظهر مصادیق آن، ائمهٔ اطهار، در تفسیر منسوب به امام عسکری(ع) و بصائر صفار و کمال‌الدین صدوق) آمده که «یحمل هذا العلم من کل خلف عدول ینفون عنه تحریف الغالین و انتحال المبطلین و تأویل الجاهلین». حدیث دیگر از امیر مؤمنان(ع) به روایت امام زین‌العابدین(ع) در کامل ابن عدی: ۱۵۴۳ و میزان‌الاعتدال ذهبی ۲:۴۱۷ (و با متن و سندی متفاوت در جامع شعب‌الایمان بیهقی ۳:۳۱۹) می‌گوید: «یوشک ان یأتی علی‌الناس زمان لایبقی من‌الاسلام الا اسمه ولا من‌القرآن الا رسمه، مساجدهم عامرة و هی خراب من‌الهدی، فقهاؤهم شرّ مَن تحت ادیم‌السماء، من عندهم خرجت‌الفتنة و فیهم تعود».

در این دو حدیث همچنان که می‌بینیم، درواقع سخن از دو گونه زمانه

و جامعه است: زمانه و جامعه‌ای که پیرو ارشاد و دانش رهبران دینی و نخبگان صاحب صلاحیت خود است و تعلیمات مذهبی خویش را از آنان فرامی‌گیرد، و زمانه و جامعه‌ای که خودسر و خودفرمان است و رهبران و نخبگان خودرا نیز به دنبال خویش به تباهی می‌کشاند. اگر نخبگان علمی جامعهٔ شیعی در بیان نظر خود آزادی نداشته و جامعهٔ مذهبی نخواهد و نتواند داوری، نوآوری یا مصلحت‌اندیشی آنان را تحمل کند چنین جامعه‌ای سرانجام به کجا خواهد رسید؟ اگر صاحب نظران دلسوز و صاحب صلاحیت، و از همه بالاتر فقهای عالی‌مقام که در طول تاریخ ملاذ و پناه شیعیان و احقّ من یتّبع و تا جایی که ما براساس عوامل ظاهری می‌بینیم رهبری آنان، بزرگ‌ترین عامل تداوم جامعهٔ شیعی بوده است، نتوانند دربرابر ذهنیت‌های مألوف عامه چیزی بگویند (حتی در مسائل فرعی دست هشتم که گاه، خود در طول عمر نه‌چندان دراز خویش، شاهد مراحل آغازین و نضج‌گیری‌های بعدی آن بوده، و دیده‌ایم که چگونه امری مبتدع، و گاه مستنکر، به گونهٔ اصلی از مسلمات تغییر چهره می‌دهد) آیا از چنین جامعه‌ای می‌توان امید صلاح و فلاح داشت؟

* * *

واپسین سخن در آخرین سطر از این یادداشت، تأکیدی مجدّد و مکرّر بر این نکته است که آن‌چه در این دفتر آمده تاریخ فکر است نه تجزیه و تحلیل مبانی عقیدتی یا نقد و بررسی باورهای مذهبی. این‌که چگونه جامعه بر حقایق آگاه، و واقعیّت‌ها در تضارب آراء و مباحثات فکری و کلامی آشکار می‌شود ربطی به حقّانیت آن معتقدات و مبانی ندارد. این دو، مقولاتی کاملاً جدای از یکدیگرند. سنّت الهی همچنان‌که در امور عینی بر تحقّق تدریجی امور از راه‌ها و مجاری طبیعی است، در مسائل نظری نیز نوعاً بر آن است که حقایق به مرور و در تداوم ایّام آشکار شود

و مردمان در چهارچوب آزادی و اختیار بشری و به نیروی اندیشه و تفکّر و تجارب خویش بر آن آگاه گردند. وگرنه برای خداوند بسیار ساده بود که از روز نخست با نشان‌دادن معجزات و از طرق غیرعادی، اذهان آدمیان را در همه مسائل عقیدتی، مقهور و مجبور به ایمان کند. پس هیچ دور نیست که در آینده، همچنان‌که در مورد آیات قرآن نیز منصوص و مصرّح است، باز ابعاد بیشتری از حقائق مربوط به امامت بر جامعهٔ بشری مکشوف گردد. امّا برای روزگار و نسل ما، میراث علمی و عقیدتی مکتب اهل بیت به آن صورت که به دست ما رسیده و جزءجزء آن مستند به براهین عقلی، نصّ قرآن، حدیث متواتر یا صحیح غیرقابل تشکیک است حجّت و مقدّس است، و تشیّع همان خطّ میانه است که جمهور شیعه امامیهٔ اثنی عشریه در طول تاریخ پرافتخار خود، پیرو و پرچمدار و نگاهبان آن بوده‌اند ولاغیر. از آن میان، اساس وجوب استمرار امامت تا پایان جهان و حضور دائمی امام در عالم وجود، که از پایه‌های اصلی عقیدتی تشیّع امامی است، در جای خود با براهین تحلیلی و کلامی متقن اثبات شده و در حقّانیّت آن جای هیچ تأمّل نیست.[۱] عهده‌داران آن مقام

---

۱. برای آنکه ارجاع به کلیّات نداده باشم یک استدلال متین از آن جمله را به‌عنوان نمونه در اینجا نقل می‌کنم: استادم آیت‌الله مرتضی حائری ـ طاب ثراه ـ آیات آغاز سورهٔ بقره را در داستان آفرینش آدم، برهان مستحکمی بر لزوم استمرار سلسلهٔ انبیا و اوصیاء آنان تا پایان جهان می‌دانست. در آن داستان، فرشتگان بر تصمیم خداوند به آفرینش آدم به‌عنوان جانشین وی در زمین ایراد می‌گیرند که این مخلوق جدید، بالقوّه خونریز و فسادانگیز تواند بود. خداوند در پاسخ بدانان نشان می‌دهد که آدم توانایی آگاه‌شدن بر حقایق عالم وجود را دارا، و بدین اعتبار و عنایت، لایق جانشینی خدا بوده و خلقت او دربرابر تمامی مشکلات و مفاسدی که حضور نوع انسانی بر کرهٔ زمین به‌بار خواهد آورد قرین رجحان و مصلحت است. استاد می‌فرمود که اگر حتّی برای یک لحظه، نوع انسان بر کرهٔ زمین وجود داشته امّا جانشین خدا، درصورت فردی از آن نوع که بر حقایق عالم وجود آگاه است، در میان آنان حضور نداشه باشد ایراد فرشتگان بر خداوند وارد خواهد بود.

در هر دوره، همواره با نصّ و نصب عهده‌دار پیشین تعیین و به جامعه معرّفی شده‌اند. این نصّ و نصب پس از امیر مؤمنان(ع) در مورد هیچ امامی قوی‌تر و روشن‌تر از حضرت عسکری(ع) نبود که عهده‌دار پیشین مقام امامت، ایشان را علناً در مجلس عام و علی رئوس‌الاشهاد به جانشینی خود نصب فرمود. درواقع پس از روز غدیر، این تنها موردی بود که امام زنده به دلیل اهمیّت امر، بدون رعایت تقیّه جانشین خود را رسماً و علناً نصب و در میان جمعیّتی که برای تسلیت درگذشت فرزند ارشد امام به محضر ایشان آمده و تمامی زوایای بیت رفیع امامت را پر کرده بودند صریحاً اعلام می‌داشت. تردید در نصّ و نصب امام عسکری ــ صلوات‌الله علیه ــ تردید در اساس نصّ و وصیّت است که تشیّع امامی بر آن اساس بنیاد شده است. مصداق اصل اصیل لزوم استمرار امامت تا پایان جهان در روزگار ما، وجود مقدّس حضرت بقیّة‌الله ــ ارواح‌العالمین فداه ــ است. استادم ــ طاب ثراه ــ معتقد بود که تمامی معتقدان به آن وجود مقدّس هریک به فراخور حال و استعداد، در مراحلی دشوار از زندگی، دست پرمهر و عطوفت آن بزرگوار را در کنار خود احساس کرده و حضور ولینعمت و مولای کریم خود را با تمام وجود، در مرتبه‌ای بلند از تجلّی و شهود، به تجربهٔ عینی دریافته‌اند. من ناچیز نیز از این کلیّت مستثنی نبوده‌ام و خود را کمترین بندهٔ درگاه، و خاک راه، و خدمتگزاری ناچیز در آستان رفیع آن مولای بزرگوار می‌دانم.

نوروز ۱۳۸۶

سیّدحسین مدرّسی طباطبائی

پیشگفتار

درگیری در چند جبهه: تشیّع در نبردی سرنوشت‌ساز

سال‌های ۲۶۰ـ۳۲۹ هجری که در میان شیعیان با نام دورهٔ غیبت صغری شناخته می‌شود بدون تردید سخت‌ترین و بحرانی‌ترین دوره در تاریخ تشیّع امامی بود. ماجرا چنین آغاز شد که امام یازدهم شیعیان، حضرت عسکری(ع) در سال ۲۶۰ درگذشت بدون آن‌که جانشین ایشان برای تودهٔ مردم شناخته و مشهود باشد و درنتیجه جامعهٔ شیعه، به‌خصوص در عراق، ناگهان خود را با اختلافات و تشتّت گروهی بزرگی مواجه یافت. این به‌نوبهٔ خود موجب و سرآغاز درگیری‌های درون‌گروهی، تغییر مذهب بسیاری از پیروان مکتب تشیّع امامی و پیدایش فرقه‌های منحرف متعدد در میان شیعیان شد. این وضعیت، گروه‌های دیگر مانند معتزله و زیدیّه را نیز تشویق کرد که با شدت بیشتر به مبانی سنتی عقیدهٔ تشیّع که اکنون از همیشه آسیب‌پذیرتر و بی‌دفاع‌تر به‌نظر می‌رسید حمله کرده و آن را مورد انتقاد قرار دهند. استمرار اختلافات داخلی و تفرقه‌های درون‌گروهی در میان خود جامعهٔ شیعی بر سر برخی مسائل

زیربنایی عقیدتی (مانند اعتبار یا عدم اعتبار عقل و استدلال برهانی در شریعت، و طبیعت مقام امامت، و حدود علم و قدرت امام) تنها به پیچیده‌تر شدن آن وضعیت بحرانی کمک می‌کرد. علاوه بر همهٔ اینها، فشارهای سیاسی و سرکوبی بی‌رحمانه که اندکی بیش از یک دههٔ پیش در روزگار متوکّل عبّاسی (۲۳۲ـ۲۴۷ هجری) به اوج خود رسیده و پس از آن هم تا اواخر دورهٔ غیبت صغری کم وبیش ادامه داشت بر تشنّج موجود می‌افزود. نیاز به بازسازی برخی از استدلالات و تحلیل‌های بنیادی مکتب مانند فلسفه احتیاج دائمی جامعهٔ بشریّت به امام اکنون از همه وقت بیشتر و ضروری‌تر می‌نمود.[۱]

متکلمان شیعه در آن دوره، بدین‌ترتیب دو وظیفهٔ دشوار دفاع از مکتب تشیع دربرابر حملات دشمنان، و عرضهٔ تفسیر نو و تحلیلات جدیداز مبانی بنیادی آن را (به نوعی که با شرایط و مقتضیات جدید وفق دهد) باید همزمان انجام می‌دادند. در این دوره که نزدیک یک قرن به‌طول انجامید به تدریج مکتب مقدس تشیع به گونه‌ای که بعداً با تحلیلات و نقطه نظرات استوار و مستحکم خاص خود به نام تشیع دوازده‌امامی خوانده شد تکامل یافت. کتاب حاضر تلاش کوچکی است برای روشن‌ساختن برخی جنبه‌های این فرایند تکاملی و نقش متکلمان شیعی دورهٔ غیبت صغری در تحکیم و تکمیل مبانی اعتقادی شیعه.

---

۱. به‌عنوان مثال چنان که از احادیث شیعه و متون مختلف کلامی برمی‌آید در قرن‌های اول، شیعیان برابر اهل سنت برای اثبات ضرورت تداوم امامت پس از درگذشت پیامبر(ص) بر این استدلال تکیه می‌کردند که جامعهٔ بشریت در هر دوره محتاج به یک مرجع زنده و قابل دسترسی برای تشخیص صحیح از سقیم و حق از باطل است و با ختم نبوت، این مهم جز از راه نصب ائمّه و اوصیاء پیامبر ممکن نیست. این تحلیل و استدلال اکنون با پیش‌آمدن وضع جدید و عدم حضور امام در صحنهٔ ظاهری اجتماع، به‌ناچار باید تجدید ساختمان می‌شد و استدلالات تازه‌تر جایگزین آن می‌گردید.

بخش اول

حقوق و مسئولیّت‌ها

تکامل مفهوم امامت در بُعد سیاسی و اجتماعی

موضوع دوستی خاندان پیامبر(ص) پدیده‌ای قدیم است و به روزگار خود آن حضرت بازمی‌گردد. در میان اصحاب و یاران آن حضرت کسانی بودند که به خاندان او مهر می‌ورزیدند. براساس روایات تاریخی، پس از درگذشت پیامبر(ص) که موضوع جانشینی ایشان مورد اختلاف نظر قرار گرفت همین افراد از صحابه، براساس نصّ و دستور صریح آن حضرت، از احقّیت خاندان طهارت که نماینده و سردستهٔ آنان علی بن ابی‌طالب (ابن عمّ و همسر دختر محبوب پیامبر، فاطمهٔ زهرا) بود سخن گفته و از آن امام بزرگوار به‌عنوان شایسته‌ترین نامزد خلافت جانبداری کردند. هرچند این نظریه و نظریهٔ انصار که تقسیم خلافت را میان مهاجرین و انصار پیشنهاد می‌کرد مآلاً طرفی نبست و قریش، قبیلهٔ پرنفوذی که پیامبر نیز بدان وابسته بود، سرانجام توانستند یکی از معمّرین و مقدّمین خود را از یک سلسلهٔ دیگر به‌عنوان خلافت بر مسند قدرت و ریاست بنشانند. امام علی(ع) عاقبةالامر در مقام استحقاقی خود قرار

گرفت اما پس از ۲۵ سال، آن هم تنها برای مدتی کمتر از ۵ سال. آن حضرت در سال ٤٠ هجری به شهادت رسید. با شهادت او و عدم توفیق خلافت کوتاه‌مدت فرزندش امام حسن مجتبی(ع)، زعامت و قدرت سیاسی از خاندان پیامبر به دودمان اموی که تا سال‌های واپسین زندگی پیامبر از سرسخت‌ترین دشمنان آن حضرت بودند منتقل شد.

تجمع و حلقهٔ طرفدارانی که به‌خصوص از روزگار عثمان گرد امام علی(ع) جمع شده بودند در طول سال‌های خلافت کوتاه‌مدت و بسیار پارسایانهٔ او گسترش فراوان یافت. در دورهٔ خلافت معاویه (سال‌های ٤١ـ٦٠ هجری) گروه پیروان علی(ع) به‌صورت یک جمعیت مشخص در اجتماع اسلامی شناخته و ممتاز بودند که به سختی وسیلهٔ حکومت مورد تعقیب و تهدید و آزار قرار می‌گرفتند. این گروه در طی رویدادهای بعدی آن دوره از تاریخ اسلام مانند قیام و شهادت امام حسین(ع) در سال ٦١، نهضت توّابین در سال‌های ٦٤ـ٦٥، و قیام مختار ثقفی در کوفه در سال‌های ٦٦ـ٦٧ به‌شکل یک جمعیت فعال ضد دولتی که طرفدار حقوق اهل بیت به‌عنوان رهبران قانونی جامعهٔ اسلامی بود متحول و ممتاز گردید[1] و سرانجام به‌عنوان یکی از دو مذهب اصلی در دین اسلام شناخته شد.

جنبش تشیّع، با این همه، تا پایان قرن اول هجری جز در گرایش یادشده در بالا که نوعی گرایش سیاسی ضد نظام موجود دانسته می‌شد راه خود را از سواد اعظم جامعهٔ مسلمان جدا نکرده بود. اما به مرور از اوایل قرن دوم که مکاتب حقوقی و فقهی اسلامی روبه شکل‌گرفتن نهاد

---

۱. دربارهٔ شکل تشیع در این دوره در مصادر اولیهٔ اسلامی نگاه کنید به نامهٔ هشام بن عبدالملک به والی خود در کوفه در تاریخ طبری ۱۶۹:۷، و رسالهٔ حسن بن محمّد ابن حنفیه در باب ارجاء: ۲۴.

مکتب تشیع هم به‌تدریج به‌صورت یک مکتب حقوقی مشخص و متمایز درآمد که بیشتر اعضای آن از تعالیم و نظرات فقهی دانشمندترین فرد خاندان پیامبر در آن زمان، امام محمّد باقر(ع) پیروی می‌کردند.[1] طولی نکشید که با شدّت‌گرفتن بحث‌های کلامی در جامعهٔ اسلامی و پیدایش مکاتب مختلف کلامی، مکتب تشیع هم ناچار از اتخاذ مواضع خاص در مباحث مختلف کلامی شد که در این باب نیز عمدتاً پیروی از مواضع امام باقر(ع) و فرزند او امام جعفر صادق(ع) می‌نمود. نتیجتاً وقتی انقلاب عبّاسی در سال ۱۳۲ بساط یک قرن حکومت اموی را درهم نوردید تشیع به‌صورت یک نظام کامل و مستقل سیاسی، فقهی و کلامی در صحنهٔ جامعهٔ اسلامی حضور غیرقابل انکار یافته بود.

***

پس از شهادت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، دو فرزند او از فاطمهٔ زهرا ــ امام حسن و امام حسین ــ مرکز و محور بی‌منازع عواطف و پیروی هواداران خاندان عصمت و طهارت که خلافت را حق الهی آنان می‌دانستند بودند. پس از درگذشت آن دو امام، فرزند امام حسین: زین‌العابدین علی‌بن‌الحسین(ع) در نظر اکثریت جامعهٔ اسلامی به‌عنوان رئیس و بزرگ خاندان پیامبر شناخته می‌شد. تنها فرقهٔ انحرافی و افراطی

---

۱. در این‌باره به‌خصوص نگاه کنید به حدیثی از امام صادق(ع) در رجال کشی: ۴۲۵ که در آن آمده است: «کانت الشیعة قبله (یعنی امام باقر که در سطر قبل آن حدیث از وی سخن رفته است) لایعرفون ما یحتاجون الیه من حلال و حرام الّا ما تعلّموامن‌الناس حتّی کان ابوجعفر ففتح لهم و بیّن لهم و علّمهم». همچنین تفسیر عیّاشی ۱:۲۰۲-۲۰۳ که در حدیث مشابهی آمده است: «کانت الشیعة قبل ان یکون ابوجعفر و هم لایعرفون مناسک حجّهم ولا حلالهم و حرامهم ولا حرامهم حتّی کان ابوجعفر فحجّ لهم و بیّن مناسک حجّهم و حلالهم حتّی استغنوا عن‌الناس و صارالناس یتعلّمون منهم بعد ماکانوا یتعلّمون عن‌الناس».

کیسانیّه که مرکب از هواداران مختار ثقفی در کوفه بود[۱] فرزند سومی از امام علی(ع): محمّدابن الحنفیه را به‌عنوان رهبر معنوی و روحانی خود اعلام کرد. این فرقه تا اواخر قرن دوم بیشتر در صحنهٔ جامعهٔ اسلامی دوام نیاورد و پس از آن ناپدید شد. پس از امام زین‌العابدین، فرزندش امام محمّد باقر(ع)[۲] و سپس فرزند وی امام جعفر صادق(ع) از طرف اکثریت بزرگ جامعهٔ اسلامی به‌عنوان رئیس و بزرگ خاندان پیامبر شناخته شده و به این عنوان مورد احترام و علاقهٔ همه بودند.[۳] در زمان امام صادق(ع) یک تقسیم دیگر، جامعهٔ شیعه را به دو بخش زیدی و جعفری تقسیم کرد. جعفریان بعداً به‌عنوان شیعیان امامی شناخته شدند.

پس از درگذشت امام صادق(ع)، اکثریت پیروان وی به‌صورت یک روش مستمرّ همواره برگزیده‌ترین فرد از میان بازماندگان ذکور (معمولاً

---

۱. دربارهٔ این فرقه به‌خصوص نگاه کنید به مادهٔ کیسانیه در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، از ویلفرد مادلونگ (چاپ جدید ۴: ۸۳۶ـ۸۳۸) و کتاب ودادالقاضی: الکیسانیة فی‌التاریخ والادب (چاپ بیروت ۱۹۷۴).

۲. البته بسیاری از شیعیانی که در آن دوره گرد امام باقر(ع) بودند با مفهوم امامت به شکل واقعی آن آشنا نبوده و ایشان را امام معصوم منصوص نمی‌دانستند ولی به‌هرحال، خلافت را حق خاندان پیامبر می‌دانستند و ایشان را بزرگ و رئیس آن خاندان می‌شناختند. چنین متفاهم از تشیع در آن روزگار بسیار شایع بود.

۳. موضوع تسلسل ریاست خاندان پیامبر و شناسایی جامعه از آن به شرح بالا به‌خوبی در یک سند غیر قابل تردید تاریخی از نیمهٔ اول قرن دوم منعکس شده است: نامهٔ خلیفهٔ دوم عباسی منصور (۱۳۶ـ۱۵۸) به محمّدبن عبدالله بن الحسن معروف به نفس زکیّه (مقتول ۱۴۵) که متن آن در العقدالفرید ابن عبد ربّه ۵:۸۲ـ۸۳ و کامل مبرّد ۴:۱۱۹ و تاریخ طبری ۷:۵۶۹ـ۵۷۰ آمده و در اصالت آن کسی تردید نکرده است. خلیفهٔ عبّاسی در آن نامه که در زمان حیات امام صادق نوشته شده چنین می‌گوید: «و ما ولد منکم بعد وفاة رسول‌الله افضل من علی‌بن‌الحسین... و هو خیر من جدّک حسن‌بن حسن، و ما کان فیکم بعده مثل ابنه محمّدبن علی... و هو خیر من ابیک. ولا مثل ابنه جعفر، و هو خیر منک» (برای حضرت سجّاد و حضرت باقرو مقام غیرقابل بحث آن دو بزرگوار از نظر جامعهٔ اسلامی آن عصر همچنین نگاه کنید به قرب‌الاسناد: ۱۳۲).

فرزند ارشد) امام پیشین را به‌عنوان امام می‌پذیرفتند. عقیدهٔ عام آن بود که هر امام، جانشین خود را از میان پسران خویش با وصیت که گاه نصّ خوانده می‌شد به امامت منصوب می‌کند. مآلاً سلسلهٔ امامان ــ با یک استثناء در مورد امام دوم و سوم که برادر بودند ــ براساس ارادهٔ الهی در یک شجرهٔ پدر و فرزند قرار گرفت.

* * *

منابع فقهی و کلام اسلامی منصب امامت را به‌صورت «ریاست عالیه بر امور دین و دنیا» تعریف کرده‌اند. امام بدین‌ترتیب رهبرجامعهٔ اسلامی، جانشین پیامبر اسلام(ص)، و سرپرست تمامی امور دینی و اجتماعی مسلمانان است. موضوع احقّیت امیرالمؤمنین علی(ع) نسبت به این مقام، دست کم از روزگار عثمان خلیفهٔ سوم رسماً به‌وسیلهٔ طرفداران حضرتش علیه خلیفهٔ شاغل مطرح می‌شد. در اعصار بعدی بسیاری از مسلمانان، ازجمله بسیاری از هواداران سنّت،[۱] معتقد بودند که ائمّه اهل بیت احقّ از خلفاء همزمان خود نسبت به مقام خلافت بوده‌اند. شیعیان اعتقاد داشتند که هروقت شرایط و مقتضیات فراهم شود و زمان مناسب فرا رسد امام آن دوره شمشیر برگرفته و قیام خواهد کرد و غاصبین مقام خلافت را رانده، حقّ تضییع‌شدهٔ خود را بازپس خواهد گرفت.[۲] معمولاً شیعیان در هر دوره امید داشتند که این موضوع در روزگار آنان روی

---

۱. به‌عنوان یک نمونه مراجعه کنید به سیر اعلام النبلاء از ذهبی ۱۳:۱۲۰ که می‌گوید امام حسن، امام حسین، امام زین‌العابدین و امام باقر همه شایسته و جامع شرایط خلافت بودند. «و کذلک جعفرالصادق کبیرالشّأن من ائمّةالعلم، کان اولی بالامر من ابی جعفرالمنصور، و کان ولده موسی کبیرالقدر جیّد العلم اولی بالخلافة من هارون». نیز نگاه کنید به کتاب السنهٔ خلّال ۱:۲۳۸.

۲. ببینید رسالهٔ حسن بن محمّد ابن حنفیّه را در باب ارجاء: ۲۴.

داده و پیروان اهل بیت سرانجام از رنج و عذاب و سرکوب و فشارهای سیاسی که برای سالیان دراز تحمل کرده بودند آسوده خواهند شد.[۱] از طرف دیگر چنین به نظر می‌رسد که دست کم از اواخر قرن اول هجری،[۲] انتظار و اعتقاد به ظهور یک منجی و رهایی‌بخش انقلابی از دودمان پیامبر(ص) که در آینده ظهور کرده و نظام فاسد ظلم و ستم را درهم ریخته و حکومت عدل و قسط را پی‌ریزی خواهد نمود در همهٔ قشرهای جامعهٔ اسلامی وجود داشته است. این منجی رهایی‌بخش را شیعیان با نام قائم می‌شناختند.

در نخستین سال‌های قرن دوم هجری که کار نارضایتی عمومی از بنی امیّه بالا گرفته و نظام خلافت اموی رو به ضعف نهاده بود بسیاری از مردم امید داشتند که رئیس خاندان پیامبر در آن عصر، امام محمّد باقر(ع) رهبری نهضت را به‌دست گرفته و قیام خواهد کرد.[۳] اما امام به این انتظار و توقع عمومی پاسخ مثبت نداد. این عکس‌العمل، شیعیانی را که در ذهنیت آنان، امام حق از خاندان پیامبر در صورت فراهم‌شدن شرایط مناسب باید بی‌درنگ برای احقاق حق خود و برپا کردن نظام عدل و قسط به پا می‌خاست دچار حیرت کرد. هنگامی که از امام سؤال شد چرا وی علی‌رغم خیل عظیم طرفداران خود در عراق دست به قیام موعود و مورد انتظار عمومی نمی‌زند حضرت پاسخ داد که وی قائم منتظر نیست و قائم

---

۱. به‌خصوص نگاه کنید به غیبت نعمانی: ۲۸۷، ۲۸۸ و ۲۹۵ (همچنین نگاه کنید به صفحهٔ ۲۶۶)؛ نیز به کافی ۱:۳۶۹ و ۸:۸۱.

۲. به‌خصوص بنگرید به مادّهٔ مهدی در چاپ جدید دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی از ویلفرد مادلونگ.

۳. محاسن برقی: ۱۷۳ / کافی ۸:۸۰ و ۳۴۱ / هدایهٔ خصیبی: ۲۴۲-۲۴۳.

در آینده هنگامی که زمان کاملاً مناسب فرا رسد ظهور خواهد فرمود.[۱] دو دهه پس از این، فرزند او امام صادق(ع) نیز در شرایطی که بسیاری آن را عالی‌ترین فرصت برای اقدام امام در راه به‌دست آوردن حقّ غصب‌شدهٔ خاندان پیامبر(ص) می‌دانستند از هرگونه اقدامی خودداری فرمود. شوک حاصله از این سکوت و عدم اقدام موجب شد که شیعیان در نظرات و ذهنیّات قدیم خود که برای سال‌های طولانی بدان اندیشیده بودند تجدید نظر کنند.

در سال‌های اواخر دههٔ سوم قرن دوم که مسلمانان در سرزمین اسلامی علیه حکومت جائرانهٔ یکصدسالهٔ اموی برخاسته و جامعه شاهد یک انقلاب عظیم و قیام عمومی بود امام صادق(ع) محترم‌ترین فرد از خاندان پیامبر درنظر تمامی مسلمانان از شیعه و سنّی بود.[۲] همهٔ جامعه به وی به‌عنوان روشن‌ترین و شایسته‌ترین نامزد احراز خلافت می‌نگریستند و بسیاری انتظار داشتند که او برای به‌دست گرفتن آن و ایفاء نقش سیاسی خود قدم پیش نهد.[۳] عراق مالامال از هواداران او بود. یک شیعهٔ باحرارت به او خبر می‌داد که «نیمی از جهان» هوادار او هستند.[۴] مردم کوفه تنها منتظر دستور او بودند تا شهر را از دست اردوی اموی مستقر در آنجا بگیرند و آنان را اخراج کنند.[۵] حتی عبّاسیان که

---

۱. کافی ۳۴۲:۱ و ۵۳۶ (نیز نگاه کنید به ۳۶۸:۱) / غیبت نعمانی: ۱۶۷ـ۱۶۸ و ۱۶۹ و ۲۱۵ و ۲۱۶ و ۲۳۷ / کمال‌الدین: ۳۲۵. همچنین نگاه کنید به المقالات والفرق سعدبن عبدالله اشعری: ۷۵/ رسالهٔ پنجم / شیخ مفید در غیبت: ۴۰۰.

۲. نگاه کنید به کافی ۱۶۰:۸/ العبر ذهبی ۲۰۹:۱.

۳. کافی ۳۰۷:۱ و ۳۳۱:۸/ رجال کشی: ۱۵۸ و ۳۹۸/ مناقب / ابن شهر آشوب ۳۶۲:۳. نیز نگاه کنید به دعائم‌الاسلام ۷۵:۱.

۴. کافی ۲۴۲:۲. همچنین نگاه کنید به مناقب ابن شهر آشوب ۳۶۲:۳.

۵. کافی ۳۳۱:۸ / رجال کشی: ۳۵۳ـ۳۵۴.

سرانجام قدرت را بدست گرفتند براساس روایات تاریخی در آغاز به او به مثابهٔ اولویّت نخست برای رهبری معنوی قیام می‌اندیشیدند.[۱] امتناع امام از دخالت و بهره‌برداری از موقعیت، عکس‌العمل‌های گوناگونی را در میان مردم به‌وجود آورد: عده‌ای از هواداران وی بی‌مجامله می‌گفتند که در آن وضعیت، سکوت و عدم قیام برای او حرام است.[۲] دیگران فقط اظهار یأس و ناامیدی می‌کردند که با وجود چنین موقعیت مناسب، روزگار رهایی و دوران طلایی موعود شیعیان همچنان دور به‌نظر می‌رسد.[۳] اما امام نه‌تنها خود مطلقاً از درگیری سیاسی دوری جست[۴] بلکه پیروان خود را نیز به‌شدت از آن منع کرد[۵] و دستور فرمود که شیعیان حق ندارند به هیچ‌یک از گروه‌های مسلح فعال پیوسته[۶] یا تبلیغات شیعی کنند[۷] یا با استفاده از شرایط و جوّ موجود اجتماع که شعار آن طلب رضایت از اهل بیت پیامبر بود درصدد جذب افراد جدید به حلقهٔ پیروان مکتب تشیع جعفری باشند.[۸] روایاتی که نشان می‌دهد

---

۱. مناقب ابن شهر آشوب ۳:۳۵۵-۳۵۶ به نقل از مآخذ قدیم‌تر / ملل و نحل شهرستانی ۱:۱۷۹. همچنین نگاه کنید به کافی ۸:۲۷۴.

۲. کافی ۲:۲۴۲.

۳. کافی ۱:۳۶۸ / غیبت نعمانی: ۱۹۸ و ۲۸۸ و ۲۹۴ و ۳۳۰ / غیبت شیخ: ۲۶۲، ۲۶۳ و ۲۶۵.

۴. نگاه کنید به تاریخ طبری ۷:۶۰۳ / مقاتل‌الطالبیّین: ۲۷۳ / رجال کشی: ۳۶۲ و ۳۶۵. البته این روش سیاسی امام موجب نشد که خلیفه رااز آزاردادن و سوءظن نسبت به آن حضرت بازدارد. نگاه کنید به العقدالفرید ۳:۲۲۴.

۵. نگاه کنید به عیون اخبارالرضا ۱:۳۱۰ / امالی شیخ ۲:۲۸۰.

۶. نگاه کنید به رجال کشی: ۳۳۶ و ۳۸۳-۳۸۴ / رجال نجاشی: ۱۴۴-۱۴۵.

۷. کافی ۲:۲۲۱-۲۲۶ و ۳۶۹-۳۷۲. نمونهٔ چنین فعالیت‌ها را در آن زمان در بصائر صفّار: ۲۴۴ ببینید.

۸. محاسن برقی ۱:۲۰۰ و ۲۰۱ و ۲۰۳ / کافی ۱:۱۶۵-۱۶۷.

حضرت صادق(ع) مایل نبودند خود را امام بخوانند.[۱] ــ با آن‌که این مسأله جای تواضع نیست ــ شاید در همین روند بوده است. وی به شیعیان خود صریحاً می‌فرمود که او قائم آل محمّد نیست و در روزگار زندگی و امامت او تغییری در وضع سیاسی جامعهٔ شیعه روی نخواهد داد.[۲]

برخی از شیعیان، درنتیجه به شاخهٔ حسنی دودمان پیامبر که از نظر سیاسی فعال‌تر و بلندپروازتر بود روی آوردند و به شورش نظامی محمّدبن عبدالله نفس زکیّه[۳] پیوستند که بسیاری از مردم او را منجی موعود می‌دانستند. اعتقاد به این‌که قائم به زودی ظهور خواهد کرد در آن سال‌ها چنان در اذهان رخنه کرده بود که حتی پس از آن که قیام نفس زکیّه در سال ۱٤٥ شکست خورده و خود او کشته شد براساس نقل‌های تاریخی، مردم امیدوار بوده‌اند که قائم در فاصلهٔ ۱۵ روز پس از کشته‌شدن نفس زکیّه ظهور کند.[۴] این البته اتفاق نیفتاد.

بسیاری از شیعیان در این دوره البته چنین مشکلی نداشتند زیرا ذهنیت آنان از امام، مستلزم تصدّی مقام سیاسی یا تلاش برای استقرار

---

۱. برای مثال نگاه کنید به محاسن برقی ۱:۲۸۸-۲۸۹ / تفسیر عیّاشی ۱:۳۲۷ / کافی ۱:۱۸۱ / رجال کشی: ۲۸۱ و ۳۴۹ و ۴۱۹ و ۴۲۱ و ۴۲۲-۴۲۳ و ۴۲۷. چنین عکس‌العملی از امام کاظم نیز روایت شده است. نگاه کنید به رجال کشی: ۲۸۳.

۲. غیبت شیخ: ۲۶۳.

۳. دربارهٔ او به‌خصوص نگاه کنید به مادهٔ محمّدبن عبدالله النفس الزکیّه در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی ۳۰:۶۶۵-۶۶۶ چاپ اول و ۷:۳۸۸-۳۸۹ چاپ دوم.

۴. کمال‌الدین: ۶۴۹ / عقدالدرر سلمی: ۱۱۶ و ۱۱۹. نیز نگاه کنید به مصنّف / ابن ابی شیبه ۸:۶۷۹ و القول‌المختصر ابن حجر هیتمی: ۵۵. باز رجوع کنید به کافی ۱:۵۳۴، داستان مرد شیعه‌ای که نذر کرده بود تا ظهور قائم آل محمّد روزه بگیرد (که از سیاق کلام پیداست آن را امری قریب‌الوقوع می‌دانسته است) و ۸:۳۱۰.

حکومت عادل نبود. آنان امام را به‌عنوان دانشمندترین فرد از خاندان پیامبر(ص) که وظیفهٔ اساسی وی تعلیم حلال و حرام و تفسیر شریعت و تزکیه و تربیت اخلاقی جامعه است[۱] می‌شناختند و اطاعت می‌کردند. به نظر آنان نقش واقعی امام، و اساساً علت احتیاج به چنین فرد در جامعه، تشخیص حق از باطل[۲] و حفظ شریعت از دخالت نابکاران و بدعت بدعت‌گذاران بود[۳] که اگر نابکاران، اصلی از اصول اسلام را دستکاری یا تحریف کنند امام آن را تذکر داده و اصلاح کند و به وضع اول بازگرداند.[۴] پس او مرجع اعلی و مفسّر شریعت و دین است. از طرف دیگر اگر بدعت‌گذاران بخواهند چیزی بر شرع بیفزایند یا کم کنند او آن را تکمیل واصلاح خواهد کرد و نقص و زیاده را به مردم بازخواهد نمود. پس او حافظ تمامت و اصالت شریعت است.[۵] در ذهنیت این گروه‌های شیعه در آن عصر، احتیاج جامعه به امام برای آن بود که مردم، مشکلات مذهبی خود را به وی ارجاع دهند پس وی بالاترین مرجع و منبع دانش مذهبی برای اخذ تفسیر صحیح شریعت و معنی درست و حقیق قرآن کریم و سنت پیامبر(ص) بود. بدین ترتیب درصورت وجود امام، همهٔ اختلافات نظر در مسائل مذهبی به وی احاله می‌گردید تا نظر درست را بیان فرموده و با پیروی همه از نظرات او، اختلافی در جامعهٔ مؤمنین پدیدار نگردد.[۶] حتی برای آن گروه‌ها که بر نقش سیاسی امام در جامعهٔ اسلامی تکیه

---

۱. کافی ۱۷۸:۱ / کمال‌الدین: ۲۲۳، ۲۲۴ و ۲۲۹.
۲. کافی ۱۷۸:۱.
۳. کمال‌الدین: ۲۲۱ و ۲۸۱.
۴. کمال‌الدین: ۲۲۱.
۵. بصائرالدرجات: ۳۳۱-۳۳۲ / کافی ۱۷۸:۱ / کمال‌الدین: ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۲۱، ۲۲۳ و ۲۲۸.
۶. کافی ۱: ۱۷۰ و ۱۷۲.

می‌کردند خودداری امام صادق(ع) از درگیرشدن در درگیری‌های سیاسی روزگار خود، در شرایط پیش از استقرار نظام عبّاسی که همگان آن را زمینهٔ مساعد و مناسب برای احقاق حق خاندان پیامبر می‌دانستند موجب تحولی بزرگ در طرز فکر آنان نسبت به منصب امامت گردید. برای آن دسته که همچنان به امام صادق وفادار ماندند امام دیگر رهبر مبارزه و منجی موعود که سال‌ها در انتظارش بودند، نبود. دست کم این دیگر نقش اصلی امام دانسته نمی‌شد. حالا دیگر برای این شیعیان هم، همچنان که برای گروه‌های دیگری که در بالا اشاره شد، امام اساساً رئیس و رهبر مذهب بود. بدین‌ترتیب در ذهنیت جامعهٔ شیعه در این دوره، انقلابی پدید آمد و تأکیدی که قبلاً روی مقام سیاسی امام می‌شد اکنون به مقام مذهبی و علمی امام انتقال یافت. نظریهٔ عصمت ائمّه که در همین دوره وسیلهٔ هشام بن‌الحکم ــ متکلم بزرگ شیعه در این عصر ــ پیشنهاد گردید[1] مساهمت و مدد شایانی به پذیرفته‌شدن و جاافتادن هرچه بیشتر ذهنیت جدید کرد. البته امام باقر و امام صادق(ع) هر دو در زمان خود به‌عنوان دانشمندان برجستهٔ شریعت وسیلهٔ تمام جامعهٔ اسلامی پذیرفته و مورد احترام بودند، ولی برای شیعیان دانش آنان از نظر کیفیت با دانش دیگر علمای مذهبی آن روز یک تفاوت آشکار داشت چه آن دانش خاندان پیامبر بود که مآلاً از شخص خود او اخذ شده بود، بنابراین آن‌چه آنان می‌گفتند حقیقت غیرقابل تردید و غیرقابل بحث، و عملاً جزئی از همان وحی بود که پیامبر از جانب خداوند دریافت کرده بود.

---

۱. در این مورد به‌خصوص نگاه کنید به مادهٔ عصمت در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی ۴:۱۸۲-۱۸۴ چاپ جدید.

در همان زمان که این تغییر ذهنیت‌ها و تحلیل‌های جدید شکل می‌گرفت نظریات و ایده‌های جدید دیگری توسط یک جناح جدید تندرو در مذهب شیعه مطرح شد. این جناح که افکار خود را از نظریات مذهب کیسانیّه که اکنون دیگر تقریباً ناپدید شده بود می‌گرفت نوعی پیوند میان تشیع و غالی‌گری بود. اینان اصرار می‌ورزیدند که ائمّه را موجوداتی فوق طبیعی وانمود کنند و می‌گفتند علت واقعی احتیاج جامعه به امام آن است که وی محور و قطب عالم آفرینش است و اگر یک لحظه زمین بدون امام بماند درهم فرو خواهد ریخت.[۱] نتیجهٔ این نظرات جدید هم در مورد سخن ما با تحلیلات ذکرشده در بالا یکی بود چه همه می‌کوشیدند جنبهٔ سیاسی امام را کاسته و آن را تحت‌الشعاع و حداکثر امری فرعی و ثانوی قرار دهند.

با این همه در دورهٔ امامت حضرت موسی بن جعفر(ع) با پیش آمد مسائل جدید، انتظارات جامعهٔ شیعه از نو سر برآورد. در آن دوره حدیثی در میان شیعیان دهان به دهان نقل می‌شد که برابر آن، هفتمین امام قائم آل محمّد بود[۲] و این موجب شد در سراسر جامعهٔ شیعه این شایعه و نظر به‌وجود آید که آن حضرت همان امامی است که حکومت قسط و عدل اسلامی را برپا خواهد نمود. مسائل دیگری نیز به این شایعه دامن می‌زد: در زمان آن امام و به دست او نهاد وکالت به‌وجود آمد که ــ همچنان که خواهیم دید ــ زنجیرهٔ ارتباطی گسترده‌ای در سراسر جهان اسلام از

---

۱. بصائرالدرجات: ۴۸۸-۴۸۹ / کافی ۱:۱۷۹ / عیون اخبارالرضا ۱:۲۷۲ / کمال‌الدین: ۲۰۱-۲۰۴. این مطلب که این گفته‌ها و روایات همه مربوط به غلات است بنا به تشخیص و تأکید شریف مرتضی است در کتاب شافی ۱:۴۲.

۲. اصل محمّد بن المثنّی الحضرمی: ۹۱ / الامامة والتبصرة علی بن بابویه: ۱۴۷ / فرق الشیعهٔ نوبختی: ۹۲ / المقالات والفرق سعدبن عبدالله اشعری: ۹۱ / مقالات بلخی: ۱۸۰ / رجال کشی: ۳۷۳ و ۴۷۵/ ارشاد مفید: ۳۰۲ / ملل و نحل شهرستانی ۱:۱۹۷ و ۱۹۸. نیز نگاه کنید به کتاب الزینهٔ ابوحاتم رازی: ۲۹۰.

وکلای ناحیهٔ مقدسه تشکیل داد که همه با امام در ارتباط بوده و وجوه شرعی و حقوق و واجبات مالی شیعیان رااز آنان دریافت کرده، برای امام می‌فرستادند. بدین‌وسیله جامعهٔ شیعه در سراسر دنیای اسلام با امام به‌طور سیستماتیک در ارتباط قرار می‌گرفتند. خود این مسأله که امکان بسیج آنان را فراهم می‌ساخت، همراه با تأسیس تشکیلات مالی و تنظیمات مربوط به آن، آرزوهای شیعیان را از همه وقت به واقعیت نزدیک‌تر جلوه می‌داد. امام کاظم شخصاً بسیار شجاع و بی‌پروا عمل می‌فرمود و نسبت به حکومت رسماً تعرّض می‌کرد[۱] و در حضور خلیفهٔ مقتدر وقت اظهاراتی می‌نمود که در حدّ مبارزه‌طلبی تلقی می‌شد و خلیفه نیز به همین معنی می‌گرفت.[۲] تمام شواهد نشان می‌دهد که آن امام از نظر سیاسی و اجتماعی، برخلاف نظر متداول، کاملاً فعال بوده[۳] و شورش‌های بعدی برخی از فرزندان او و مسألهٔ تصمیم آتی مأمون نیز تاحدود زیادی مؤیّد این بینش است که وی به‌عنوان رهبر مخالفین دولت وقت در جامعه شناخته می‌شده است. بسیاری مردم، از جمله بسیاری از سنّیان،[۴] او را به‌عنوان خلیفهٔ قانونی و رئیس مشروع حکومت اسلامی می‌شناختند[۵] که مرادف با اعلام غیرقانونی بودن خلیفهٔ مستقر در بغداد بود. این وضع طبعاً خلیفهٔ زمان، هارون‌الرشید (۱۷۰ـ۱۹۳) را بیمناک ساخت و به دستور او امام در مدینه دستگیر و به عراق برده شد و پس از چند سال در زندان، سرانجام در سال ۱۸۳ به شهادت رسید. گروهی از

---

۱. رجال کشی: ۴۴۱.
۲. کامل‌الزیارات ابن قولویه: ۱۸ / احتجاج ابومنصور طبرسی ۲:۱۶۷.
۳. نگاه کنید به مسائل جارودیّهٔ شیخ مفید: ۳۹.
۴. فرق‌الشیعهٔ نوبختی: ۹۵ / المقالات والفرق سعدبن عبدالله اشعری: ۹۴.
۵. کافی ۱:۴۸۶.

هواداران وی نیز دستگیر و بی‌رحمانه شکنجه و آزار گردیدند.[۱] خبر شهادت آن بزرگوار در زندان، ضربه‌ای چنان شدید بر آرزوها و انتظارات شیعیان بود که تا سالیان دراز، بیشتر آنان نمی‌خواستند شهادت اورا باور کنند و امیدوار بودند که بالاخره روزی او دوباره ظاهر خواهد شد و حکومت حق را پایه‌گذاری خواهد نمود.[۲] اعتقاد به قائم‌بودن آن حضرت که مستند به حدیثی بسیار مشهور در آن دوره بود نمی‌توانست به این زودی و آسانی پایان گیرد.

تب و تاب شیعیان و انتظار تحول سیاسی در وضع موجود هنوز فروکش نکرده بود که اقدام مأمون در نصب امام هشتم، حضرت رضا(ع)، در سال ۲۰۱ به سمت ولایت عهدی خود بر شور آن افزود و شیعیان آرزوهای دیرینهٔ خود را برای نخستین‌بار پس از کناره‌گیری امام مجتبی(ع) از خلافت در سال ٤١ هجری از هر زمان به واقعیت نزدیک‌تر یافتند. بسیاری از مورخان احتمال داده‌اند که اقدام مأمون، خود برای کنترل آن تب و تاب بوده است. درگذشت آن امام در سال ۲۰۳ تمام آن امیدها را برای سالیان دراز از میان برد چه شرایطی که پس از آن در اطراف مسألهٔ امامت پدید آمد عملاً امکان تحقق چنان آرزوها را منتفی کرد.

دو امام نهم و دهم هر دو درحالی جانشین پدران خود شدند که در سنین خردسالی بودند. نخستین‌بار که پس از درگذشت امام رضا(ع) این موضوع روی داد بحث‌های دامنه‌داری در جامعهٔ شیعه پیش آمد که آیا

---

۱. نگاه کنید به عنوان نمونه به رجال کشی: ۵۹۱-۵۹۲ / رجال نجاشی: ۳۲۶ و ۴۲۴ / کافی ۱: ۵۳.

۲. در آغاز شایعه‌ای بود که آن حضرت در فاصلهٔ هشت ماه مجدداً ظهور خواهد کرد (رجال کشی: ۴۰۶) ولی چون انتظار برآورده نشد بعداً مدت را بدون تحدید زمانی تمدید کردند.

یک کودک هفت ساله از نظر شرعی جامع شرایط امامت و از نظر علمی واجد مقام لازم برای تصدی این مقام است؟ پاسخی که پیشنهاد و در سطح وسیعی در جامعهٔ شیعه پذیرفته گردید[۱] عملاً موجب تقویت و تأیید نظریه‌ای شد که برجنبهٔ فوق طبیعی امام تأکید می‌گذارد و این، باز از اهمیت نقش سیاسی مقام امامت کاسته و آن را به‌شکل مسألهٔ فرعی و جنبی درمی‌آورد.

* * *

جامعهٔ شیعه در این تاریخ، پس از گذشت یکصد سال از زمانی که راه خود را از شاخه‌های دیگر جامعهٔ اسلامی جدا کرده بود، به‌خوبی از نظر اصول نظری و نهادهای اجتماعی به شکل یک جامعهٔ استقراریافته و مشخص درآمده بود. بخش بزرگی از معارف کلامی و فقهی که به شکل روایات از امام باقر و امام صادق ـــ و در درجهٔ کمتری از امام کاظم ـــ در کتاب‌ها و مجموعه‌ها به‌وسیلهٔ دانشمندان شیعه مدوّن شده بود جامعهٔ شیعه را از نظر علمی خودکفا می‌ساخت مگر در موارد نادری که مسألهٔ مستحدثه‌ای پیش می‌آمد یا در اخبار و روایات نقل شده از ائمّه پیشین تعارض یا در تفسیر آنها میان دانشمندان اختلافی حاصل می‌شد. در این موارد مردم حکم واقعی مسأله یا مورد را از ناحیهٔ مقدسه[۲] استفسار می‌کردند. به‌غیر از این، شیعیان حقوق مالی خود اعم از زکات و صدقات و درآمد موقوفات مربوط به ائمّه و هدایا را نیز به آن آستان مقدس ارسال می‌داشتند. این وضعیت در چند دههٔ پایانی دورهٔ حضور امام تا آغاز

---

۱. نگاه کنید به بخش دوم از اثر حاضر.

۲. برای این اصطلاح (که از اوایل قرن سوم در رابطه با بیت رفیع امامت به‌کار می‌رفته است) در مآخذ قدیم نگاه کنید به اعلام‌الوری طبرسی: ۴۱۸. همچنین رجال کشی: ۵۳۲ و ۵۳۴ / رجال نجاشی: ۳۴۴ / غیبت شیخ: ۱۷۲ / اقبال سیّدبن طاوس: ۴۷.

غیبت صغری دست نخورده باقی ماند. دیگر، شیعیان از امام انتظار قیام دربرابر خلافت جائر و تلاش در راه استقرار حکومت حق را نداشتند. خلفا باقدرت بر کار مسلط بودند و امکان چنین اموری وجود نداشت.

از وجوهی که اکنون دیگر به‌صورت منظم برای ناحیه ارسال می‌شد خمس ــ نوعی مالیات بر درآمد که در فقه شیعه به مأخذ بیست درصد شامل درآمد خالص سالانه می‌شود ــ بود. امامان نخستین شیعه، تا روزگار امام باقر[۱] و امام صادق[۲] این مالیات را از پیروان خود نمی‌ستاندند. اعتقاد عمومی بر آن بود که این مالیات را قائم آل محمّد پس از آن‌که دولت حق را تأسیس نماید دریافت خواهد فرمود.[۳] درواقع، آن جایگزین مالیات رایج دولت جور خواهد بود نه علاوه بر آن. دریافت منظم و سیستماتیک این مالیات به‌عنوان یک فریضهٔ مالی همگانی[۴] ظاهراً از سال ۲۲۰ هجری آغاز شد که امام جواد(ع) به وکلای مالی خود در بلاد دستور فرمود از چند رقم درآمد مشخص که در سندی مکتوب تشریح شده است مطالبهٔ خمس کنند.[۵] در آن سند امام تأکید فرمود که

---

۱. کافی ۱:۵۴۴.

۲. کافی ۱:۴۰۸ / تهذیب ۴:۱۳۸، ۱۴۳ و ۱۴۴.

۳. نگاه کنید به کافی ۱:۴۰۸ / تهذیب ۴:۱۴۴. همچنین به غیبت نعمانی: ۲۳۷ و عقدالدرر سلمی: ۴۰. برای ذهنیت تقابل میان حقوق و مسئولیت‌ها که در ورای این فکر وجود داشته است نگاه کنید به کافی ۸:۲۲۴ که در آن از قول جناب اسماعیل فرزند حضرت صادق(ع) آمده است: «انّ لکم علینا لحقاً کحقّنا علیکم... والله ما انتم الینا بحقوقنا اسرع منّاالیکم» (نیز ببینید مقاتل‌الطالبیّین: ۳۷۵).

۴. در برخی روایات آمده است که امام کاظم(ع) نیز به پیروان خود دستور داد که آن را بپردازند (کافی ۱:۵۴۷-۵۴۸). با این همه، روایت اشاره شده در بالا از حضرت جواد(ع) به‌خوبی نشان می‌دهد که آن مالیات تا سال ۲۲۰ به شکل منظم و همگانی از جامعهٔ شیعه دریافت نمی‌شد و منظور ما در متن بالا نیز همین نکته است.

۵. تهذیب ۴:۱۴۱. همچنین نگاه کنید به مناقب ابن شهر آشوب ۴:۳۸۹.

ایشان خمس را تنها در همان سال ــ که از قضا سال آخر زندگانی آن حضرت بود ــ به دلیلی که مایل به ذکر آن نبودند (امکاناً نیاز مالی برخی افراد خاندان پیامبر در آن سال‌ها) خواهد ستاند. از اسناد تاریخی برمی‌آید که پس از این در سال‌های آخر امامت حضرت امام هادی(ع) مسألهٔ دریافت خمس به شکل منظم و مرتب با تشکیلات دقیق و متین توسط وکلای امام در نواحی مختلف کشور اسلامی انجام می‌شده است.[۱]

* * *

ائمّهٔ اطهار از روزگار امام صادق(ع) هدایای مالی از شیعیان خود قبول می‌فرمودند.[۲] در آغاز، این وجوه عمدتاً از این اقلام تشکیل می‌شد: زکات که بسیاری از شیعیان ترجیح می‌دادند به امام بپردازند،[۳] صدقات و نذورات، موقوفات و هدایای عادی.[۴] در زمان امام صادق شیعیان وجوه مالی خود را شخصاً به امام یا خدمتکاران خاص که عهده‌دار امور منزل ایشان بودند پرداخت می‌کردند. در سال ۱۴۷ منصور خلیفهٔ عبّاسی دستور داد امام صادق(ع) را به دربار خلافت بیاورند و در آنجا ایشان را در موارد متعددی به بازخواست کشید ازجمله این‌که مردم عراق وی را

---

۱. نگاه کنید به وسائل‌الشیعه ۶:۳۴۸ـ۳۴۹ و نقل‌های آن از مآخذ اصلی و متقدّم.

۲. برای امتناع امام باقر(ع) از دریافت هدایای مالی پیروان خود نگاه کنید به غیبت نعمانی: ۲۳۷ (و عقدالدرر سلمی: ۴۰). برای قبول و پذیرفتن گاه به‌گاهی امام صادق(ع) نسبت به آن وجوه نگاه کنید به بصائرالدرجات: ۹۹ / کافی ۲:۵۱۲ / عیون‌المعجزات: ۸۷ / الخرائج والجرائح ۲:۷۷۷.

۳. تهذیب ۴:۶۰ و ۹۱.

۴. نگاه کنید برای موارد اینها به کافی ۱:۵۳۷ـ۵۳۸ / رجال کشی: ۴۳۴ / تهذیب ۴:۹۱ و غیر اینها. برای دوره‌های بعد مراجعه کنید به کافی ۱:۵۲۴ و ۵۴۸، ۴:۳۱۰، ۷:۳۸ و ۵۹ / هدایهٔ خصیبی: ۳۴۲ / من لا یحضره‌الفقیه ۲:۴۴۲، ۴: ۲۳۲ و ۲۳۷ / کمال‌الدین: ۴۹۸، ۵۰۱ و ۵۲۲ / تاریخ قم: ۲۷۹ / تهذیب ۹:۱۸۹ و ۱۹۵ـ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۱۰ و ۲۴۲ / استبصار ۴: ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۹ و ۱۳۳ / غیبت شیخ: ۷۵، ۹۱ و ۲۲۵ / اثبات‌الوصیّة: ۲۴۷ / بحارالانوار ۵۰:۱۸۵، ۵۱:۲۹.

به‌عنوان امام پذیرفته و زکات خود را به او می‌پردازند.[۱] براساس روایت دیگر او امام را متهم کرد که از پیروان خود خراج دریافت می‌کند که امام این تهمت را تکذیب نموده و اشاره فرمود که آن‌چه شیعیان برای حضرتشان می‌آورند هدایای شخصی آنان است نه خراج دولتی.[۲] در زمان امام صادق(ع) تشکیلات وکالت هنوز ایجاد نشده و به‌نظر نمی‌رسد امام، کسی را به‌عنوان وکیل در اخذ مالیات برای این کار نصب فرموده باشد.[۳] نظام وکالت نخست وسیلهٔ امام کاظم بنیادگزاری شد.

وکلای امام کاظم(ع) در تمام شهرهایی که شمار معتنابهی از شیعیان زندگی می‌کردند مانند مصر،[۴] کوفه،[۵] بغداد،[۶] مدینه[۷] و سایر جاها حضور داشتند. در موقع درگذشت آن امام، نمایندگان و وکلای ایشان

---

۱. مطالب‌السئول ابن طلحه: ۸۲.
۲. بحارالانوار ۱۸۷:۴۷. همین اتهام بعداً علیه امام کاظم هم در دورهٔ امامت حضرتش مطرح شد. نگاه کنید به رجال کشی: ۲۶۵ / عیون اخبارالرضا ۸۱:۱.
۳. در غیبت شیخ: ۲۱۰ گفته می‌شود که نصربن قابوس لخمی و عبدالرحمن بن حجّاج به‌عنوان وکلای امام صادق(ع) فعالیت می‌کرده‌اند، مع‌ذلک در مآخذ اولیهٔ شیعه مستندی برای این گفته دیده نمی‌شود. عبدالرحمن بن حجّاج بعدها وکیل امام کاظم(ع) بوده و شاید همین، منشأ انتساب فوق شده باشد (نگاه کنید به قرب‌الاسناد حمیری: ۱۹۱ / رجال کشی: ۴۳۱. در این منبع اخیر: ۲۶۵ و ۲۶۹ دیده می‌شود که امام کاظم به‌وسیلهٔ عبدالرحمن بن حجّاج پیامی برای یکی دیگر از هواداران خود فرستاده است که نشانهٔ نزدیک‌بودن او به ایشان و اعتماد امام به او برای واگذاری این‌گونه مأموریت‌هاست). براساس نقل دیگر (کافی ۴۴۶:۶ / مهج‌الدعوات: ۱۹۸) معلّی بن خنیس خدمتکار امام صادق هم وجوه مالی مربوط به آن حضرت را از شیعیان دریافت می‌کرده است. روشن است که این با مفهوم وکیل و وکالت به‌صورتی که بعداً در جامعهٔ شیعه وجود یافت فرق دارد.
۴. رجال کشی: ۵۹۸-۵۹۷ / غیبت شیخ: ۴۳.
۵. رجال کشی: ۴۵۹ / رجال نجاشی: ۲۴۹.
۶. رجال کشی: ۴۶۷-۴۶۶.
۷. همان منبع: ۴۴۶.

وجوهی متعلق به آن حضرت در مبالغ ده‌هزار،[۱] سی‌هزار[۲] و حتی هفتادهزار[۳] دینار و جزاین[۴] در اختیار داشتند. این وجوه زیر عناوین مختلف ازجمله زکات[۵] به نمایندگان امام در بلاد پرداخت شده بود. حضرت رضا(ع) نیز تشکیلات منظمی که پدرش بنیاد نهاده بود حفظ فرمود و وکلایی از جانب خود در همهٔ نقاط نصب نمود.[۶] این تشکیلات جدید در دورهٔ امامت آخرین ائمّه همچنان توسعه و تکامل یافت. حضرت جواد(ع) ظاهراً علاوه بر وکلای ثابت و مقیم، گه‌گاه نمایندگان ویژه و سیّاری نیز به جوامع شیعه می‌فرستاد که وجوه شرعی ــ ازجمله وجوهی راکه نزد وکلای مقیم گردآوری شده بود ــ اخذ و جمع‌آوری نموده، به خدمت ایشان برسانند.[۷] برخی از وکلای امام در این دوره درمنابع سرگذشت رجال شیعه نام برده شده‌اند.[۸]

به‌طوری که از گزارش منابع قدیم[۹] در مورد طرز عملکرد نهادوکالت در دوران حضور ائمّه برمی‌آید این نهاد در روزگار امام هادی(ع) به مرحلهٔ کمال خود رسید. امام شخصاً بر کار نظارت داشته و مرتباً دستورالعمل‌هایی به جامعهٔ شیعه در نقاط مختلف می‌فرستاد که وجوه

---

۱. غیبت شیخ: ۴۴.
۲. رجال کشی: ۴۰۵، ۴۵۹ و ۴۹۳.
۳. همان منبع: ۴۶۷ و ۴۹۳.
۴. همان منبع: ۴۰۵، ۴۵۹، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۹۳ و ۵۹۸.
۵. همان منبع: ۴۵۹.
۶. همان منبع: ۵۰۶ / رجال نجاشی: ۱۹۷ و ۴۴۷ / غیبت شیخ: ۲۱۰ـ۲۱۱.
۷. نگاه کنید مثلاً به رجال کشی: ۵۹۶ که زکریّا بن آدم اشعری وکیل مقیم امام در قم به ایشان راجع به اختلاف نظر میان دو فرستادهٔ مخصوص امام به آن شهر: مسافر و میمون گزارش می‌دهد.
۸. برای مثال نگاه کنید به رجال کشی: ۵۴۹ / رجال نجاشی: ۱۹۷.
۹. مانند رجال نجاشی: ۳۴۴.

شرعی و حقوق مالی مربوط به امام را به نمایندگانی که در متن دستورالعمل نام برده می‌شدند پرداخت کنند.[۱] هر گروه از این وکلا زیر نظر و در ارتباط با یک سر وکیل ارشد که مسئول یک بخش بزرگ (مثلاً عراق عجم یا خراسان) بود کار می‌کردند. درآمد دفتر امام با افزوده‌شدن مالیات خمس که وکلا اکنون به‌طور منظم و سالانه به‌عنوان حقّ[۲] مقام امامت از شیعیان مطالبه و دریافت می‌کردند به‌طور وسیعی گسترش یافته بود. اما چون این مفهوم به این شکل و به‌عنوان یک واجب مالی سالیانه از تمامی درآمد خالص، برای جامعهٔ شیعه تازگی داشت سؤالات و استفسارات فراوانی در این دوره دربارهٔ آن به‌عمل می‌آمد. ازجمله سه وکیل ارشد امام: ابوعلی بن راشد (سروکیل عراق)،[۳] علی‌بن مهزیار (سروکیل اهواز)،[۴] و ابراهیم بن محمّد همدانی (وکیل منحصر منطقهٔ همدان)[۵] به آن حضرت گزارش دادند که آنان با سؤالاتی از جامعهٔ شیعه در باب مفهوم حق مالی امام و دائرهٔ شمول آن روبرو شده‌اند که خود جواب درست آن را نمی‌دانستند.[۶] امام هادی(ع) البته تعداد بسیاری وکلای دیگردر ولایات و چند وکیل و کارگزار ارشد دیگر در بغداد و

---

۱. رجال کشی: ۵۱۳-۵۱۴.
۲. کافی ۵۴۵:۱ و ۵۴۸ / رجال کشی: ۵۱۴، ۵۷۷، ۵۷۹ و ۵۸۰-۵۸۱ / تهذیب ۱۲۳:۴، ۱۳۸ و ۱۴۳.
۳. وی در سال ۲۳۲ از طرف امام هادی(ع) به‌جای علی‌بن حسین بن عبد ربّه که سه سال پیش از آن درگذشته بود (رجال کشی: ۵۱۰) به سمت وکیل ارشد امام در عراق منصوب شد (همان منبع: ۵۱۳-۵۱۴. همچنین نگاه کنید به کافی ۵۹:۱ / تهذیب ۲۳۴:۹).
۴. وی به جای عبدالله بن جندب و پس از درگذشت او، به‌عنوان وکیل ارشد امام در اهواز انتخاب شد (رجال کشی: ۵۴۹).
۵. رجال کشی: ۶۰۸ و ۶۱۱-۶۱۲ / رجال نجاشی: ۳۴۴.
۶. کافی ۵۴۷:۱ / تهذیب ۱۲۳:۴.

کوفه و سامراء داشتند که نام بسیاری از آنان همراه توثیقاتی که از طرف امام نسبت به آنان انجام شده در متون و منابع قدیم شیعه آمده است.[۱]

شاید ذکر این نکته به‌خصوص مفید باشد که تقریباً تمام رجال و بزرگانی که در ادوار اخیر امامت توسط چند امام آخر توثیق شده و به ثقه و معتمد و نظایر آن توصیف گردیده‌اند وکلای مالی امام بوده‌اند و این توثیقات در رابطه با قابل اعتمادبودن آنان در امور مالی بوده است؛ مانند علی‌بن جعفر هُمانی،[۲] احمدبن اسحاق اشعری قمی،[۳] ایّوب بن نوح بن درّاج نخعی[۴] و ابراهیم بن محمّد همدانی[۵] که همه در یک دستورالعمل از جانب امام توثیق شده‌اند.[۶] بسیاری از وکلای ائمّه در این ادوار، ازجمله جناب عثمان بن سعید عمری و فرزندش محمّدبن عثمان که توسط حضرتین هادی و عسکری(ع) به‌عنوان ثقه و معتمد به جامعهٔ شیعه معرفی شدند،[۷] اصولاً دانشمند به معنی شایع و معهود کلمه (یعنی مرجع علمی و اهل تدریس و افتاء) نبوده‌اند. کلمهٔ ثقه در مورد این بزرگان به‌معنی وثوق مالی است یعنی «الثقة المأمون علی مال‌الله».[۸] هدف از این توثیق‌ها به قرینهٔ اهتمام ناحیهٔ مقدسه در این دوره، راهنمایی و ارشاد شیعیان برای

---

۱. برای نمونه نگاه کنید به رجال کشی: ۵۱۲-۵۱۴.

۲. عالی‌رتبه‌ترین وکیل و کارگزار امام هادی (رجال کشی: ۵۲۳، ۵۲۷ و ۶۰۶-۶۰۸ / غیبت شیخ: ۲۱۲). در متن توثیق بالا از وی به‌عنان «الغائب‌العلیل» یاد می‌شود که معلوم می‌شود در دورهٔ زندانی‌بودن علی‌بن جعفر صادر شده است.

۳. وکیل موقوفات امام در قم (تاریخ قم:۲۱۱ / غیبت شیخ: ۲۱۲).

۴. وکیل امام هادی در کوفه (رجال کشی: ۵۱۴، ۵۲۵، ۵۷۲ و ۶۱۲ / رجال نجاشی: ۱۰۲ / تهذیب ۹:۱۹۵-۱۹۶ / استبصار ۴:۱۲۳ / غیبت شیخ: ۲۱۲).

۵. وکیل امام در همدان که ذکر او در بالا گذشت.

۶. متن توثیق در رجال کشی: ۵۵۷.

۷. غیبت شیخ: ۱۴۶-۱۴۷ و ۲۱۵-۲۲۰.

۸. غیبت شیخ: ۲۱۶.

پرداخت وجوه شرعی بود که به چه کسی بپردازند نه برای ارجاع سؤالات مذهبی فقهی و به‌عنوان مراجع دانش شرعی چنان که برخی دانشمندان شیعه در گذشته و حال[1] و به پیروی از آنان بعضی از شیعه‌شناسان خارجی[2] تصورکرده‌اند.

* * *

در سال ۲۳۳ هجری امام هادی به دستور متوکّل عبّاسی (۲۳۲ـ۲۴۷) به سامراء آورده شد و زیر نظر قرار گرفت. فعالیت‌های امام طبیعتاً محدود شد و حداقل تا پایان دورهٔ متوکل، وکلای امام کانال عمدهٔ ارتباطی شیعیان با امام خود بودند.[3] جامعهٔ شیعه در این دوره از نظر سیاسی زیر فشار شدید قرار داشت. آنان از همهٔ مناصب رسمی دولتی طرد شده و از نظر اجتماعی منزوی گردیدند.[4] مرقد مطهر امام حسین(ع) در کربلا که از مراکز عمدهٔ تجمع و زیارت شیعیان بود با خاک یکسان شد.[5] بسیاری از نامداران و بزرگان شیعه از جمله چند تن ازوکلای امام به زندان افتادند[6] و برخی اعدام شدند.[7]

شاخهٔ زیدی‌مکتب تشیع اکنون به‌عنوان یک مذهب با تعالیم و

---

۱. برای مثال شیخ حرّ عاملی در وسائل‌الشیعه ۱۸:۱۰۰ (به قرینهٔ عنوان آن باب وسائل).

۲. ازجمله اتان کالبرگ در مقالهٔ خود: «امام و جامعه در دورهٔ پیش از غیبت»: ۳۸ـ۳۹.

۳. نگاه کنید به رجال کشی: ۵۰۹ و ۵۸۰ـ۵۸۱.

۴. مروج‌الذهب مسعودی ۵:۵۰ـ۵۱.

۵. تاریخ طبری ۹:۱۸۵ / مروج‌الذهب س:۵۱.

۶. رجال کشی: ۶۰۷ـ۶۰۸.

۷. ازجمله نگاه کنید به رجال کشی: ۶۰۳ (مقایسه کنید با تاریخ طبری ۹:۲۰۰ـ۲۰۱) / تاریخ بغداد ۷:۳۵۷. همچنین نمونهٔ پاره‌کردن دیوان و بریدن زبان عبدالله بن عمّار برقی شاعر شیعی این دوره که منتهی به مرگ او شد (معالم‌العلماء / ابن شهر آشوب: ۱۴۸ / رسائل ابوبکر خوارزمی: ۱۶۶ / اعیان‌الشیعه ۸:۶۴ / الغدیر ۴:۱۴۰).

معارف خاصّ خود سربرافراشته بود و یک رقیب عمده برای تشیع امامی به‌شمار می‌رفت. در یک رساله با نام الردّ علی‌الروافض که از این دوره باقی مانده است نویسندهٔ زیدی رساله که معاصر حضرت هادی(ع) بوده[۱] از ایشان به‌خاطر دستور پرداخت خمس درآمد در شرایط آن روز و این‌که ایشان در سراسر شهرها وکلایی برای این امر نصب کرده‌اند شدیداً انتقاد می‌کند.[۲] مشابه چنین انتقادات و حملاتی را نویسندگان زیدی دیگر نیز تا پایان قرن سوم انجام داده‌اند[۳] که توسط دانشمندان شیعه بدان پاسخ مناسب داده شده است.[۴]

اهتمام ناحیهٔ مقدسه به حسن جریان امور در مسائل مالی مربوط به مقام امامت در دورهٔ امام عسکری(ع) و سپس تا دورهٔ غیبت صغری ادامه یافت. متن برخی از نامه‌هایی که حضرت عسکری(ع) به وکلای خود در این‌باره مرقوم فرمودند در منابع قدیم و معتبر ضبط شده است.[۵] در این نامه‌ها امام بر اهمیت پرداخت به‌موقع وجوه شرعی از طرف شیعیان تأکید شدید گذارده‌اند. روشن است که نیازهای مالی دفتر مقام امامت برای تأمین مصالح و حوائج جامعهٔ شیعه که دورهٔ سختی را از سر می‌گذراند افزونی گرفته بود. در یک نامه که به‌صورت غیرمعمول بسیار طولانی است و امام آن را به یکی از بزرگان جامعهٔ شیعه در نیشابور نوشته بودند امام از مسامحهٔ شیعیان آن منطقه که حقوق مالی خود را مانند

---

۱. برای هویت نویسندهٔ واقعی این اثر که به قاسم بن ابراهیم رسّی، امام زیدیّه در این دوره (متوفی ۲۴۶) نسبت داده شده و نمی‌تواند از او باشد نگاه کنید به کتاب ویلفرد مادلونگ دربارهٔ قاسم بن ابراهیم: ۹۸-۹۹.

۲. الردّ علی‌الروافض: برگ ۱۰۶ پ و ۱۰۸ ر.

۳. مانند ابوزید علوی در کتاب الاشهاد: بند ۳۹.

۴. نقض کتاب الاشهاد از ابن قبه: بندهای ۴۱-۴۲.

۵. رجال کشی: ۵۷۷-۵۸۱.

زمان پدر بزرگوارش به‌صورت منظم و درست نمی‌پرداختند گله فرموده است. در همان نامه امام اشاره نموده‌اند که مکاتبات میان حضرتش با شیعیان آن شهر در مطالبهٔ حقوق مالی به طول انجامیده و اگر به‌خاطر رستگاری و سعادت و نجات اخروی آنان نبود هرگز چنین اصرار و ابرامی نمی‌فرمود.[۱] در پایان نامه، امام نام چند تن از وکلای خود را در بلاد مختلف ذکر نموده و آنان را به درستی و امانت و حسن خدمت به پیشگاه امامت ستوده است. متأسفانه چنان که لازمهٔ طبع زلّت‌پذیر بشری است برخی از وکلا در زمان‌های بعد در اموال امام اختلاس کرده و برخی دیگر که از طرف امام وکالت نداشتند با دعوی نمایندگی ایشان به سوء استفادهٔ مالی و دریافت وجوه شرعی شیعیان می‌پرداختند. به این جهت در این دوره افراد متعددی از اطرافیان امام به‌خاطر سوء استفاده‌های مالی، طرد و لعن شدند از جمله یکی از همان وکلایی که نام او در همان نامهٔ بالا آمده و مورد ستایش امام قرار گرفته بود.[۲]

عثمان بن سعید عمری که گویا از زمانی که امام هادی(ع) به سامراء انتقال یافت به خدمت پیوسته بود تا پایان زندگی ایشان خدمتگزار و کارپرداز بیت آن امام[۳] و سپس دستیار عمده و کارپرداز اصلی امور

۱. رجال کشی: ۵۷۵-۵۸۰.

۲. این شخص عروة بن یحیی دهقان، وکیل ارشد امام در بغداد (رجال کشی: ۵۴۳ و ۵۷۹) بود که به‌خاطر اختلاس در وجوه متعلق به ایشان مورد لعن قرار گرفت (همان منبع: ۵۳۶-۵۳۷ و ۵۷۳-۵۷۴). یکی دیگر از وکلایی که نام آنان در آن نامه آمده است: ابوطاهر محمّدبن علی بن بلال معروف به بلالی، بعداً وسیلهٔ سفیر دوم امام دوازدهم لعن و طرد گردید (غیبت شیخ: ۲۴۵).

۳. عثمان بن سعید کار خود را در خانهٔ امام هادی(ع) از سن ۱۱ سالگی آغاز کرد (رجال شیخ: ۴۲۰) و بعدها دستیار اصلی امام شد (کافی ۱: ۳۳۰ / رجال کشی: ۵۲۶ و غیر اینها).

مالی و دفتری حضرت عسکری(ع)[۱] و در روزگار ایشان عملاً مانند رئیس دفتر امامت بود.[۲] او پس از درگذشت امام عسکری(ع) همچنان **رئیس دفتر امامت باقی ماند و به قرار سابق، وجوه مالی جامعهٔ شیعه را به‌عنوان نیابت از فرزند ایشان که اکنون در پس پردهٔ غیبت بود از شیعیان دریافت می‌نمود.**[۳]

پس از درگذشت وی، فرزندش محمّد و سپس دو تن دیگر این روش را ادامه دادند. سرانجام با درگذشت فرد چهارم، دفتر مراجعات امامت و نهاد وکالت مالی به پایان رسید و دورهٔ غیبت کبری، که در آن جامعهٔ شیعه دیگر دسترسی به امام و نمایندهٔ منصوص او نداشت، آغاز شد.

---

۱. نگاه کنید به کافی ۱: ۳۳۰ / غیبت شیخ: ۲۱۵. در یک توقیع که از ناحیهٔ مقدسه به نمایندهٔ امام در نیشابور که آن هنگام در سامراء بود ارسال شده است به وی دستور داده می‌شود که «فلا تخرجنّ من‌البلدة حتی تلقی‌العمری ـ رضی‌الله عنه برضای عنه ـ و تسلّم علیه و تعرفه و یعرفک فانّه‌الطاهر الامین العفیف القریب منّا و الینا فکلّ ما یحمل الینا من شیء من‌النواحی فالیه یصیر آخر امره لیوصل ذلک الینا» (رجال کشی: ۵۸۰).

۲. به‌خصوص نگاه کنید به رجال کشی: ۵۴۴ که عبارت متن به‌گونه‌ای است که گویا مؤلّف حتی مطمئن نبوده که تصرّفات جناب عثمان بن سعید همواره زیر نظر و اشراف مستقیم حضرت عسکری(ع) قرار داشته و تمام جزئیات آن الزاماً مورد خواست و تصویب آن حضرت بوده است (شاید به‌خاطر روایاتی مانند متن منقول در غیبت طوسی: ۲۱۷ که موهم نوعی استقلال رأی جناب عثمان بن سعید است چه در آن دارد که «اجتمعنا الی ابی محمّد(ص) نسأله عن‌الحجّة من بعده و فی مجلسه اربعون رجلاً، فقام الیه عثمان بن سعیدالعمری فقال له یا ابن رسول‌الله ارید أن اسألک عن امر انت اعلم به منّی، فقال له اجلس، فقام مغضباً لیخرج، فقال(ع) لایخرجنّ احد، فلم یخرج منّا احد...») لیکن باتوجّه به جلالت قدر جناب عثمان بن سعید باید گفت منظور آن است که وی از طرف امام، اجازه و اختیار عام در امور مالی و مسائل مرتبط به آن داشته و امام در جزئیّات مسائل دخالت نمی‌فرموده‌اند چنان‌که در همان متن بالا دارد که حضرت عسکری به حضّار فرمودند: «فاقبلوا من عثمان ما یقوله وانتهوا الی امره واقبلوا قوله فهو خلیفة امامکم والامر الیه».

۳. الفصول العشره از شیخ مفید: ۳۵۵.

بخش دوم

غلوّ، تقصیر، و راه میانه

تکامل مفهوم امامت در بُعد علمی و معنوی

در سرتاسر قرآن کریم بر این نکته تأکید شده است که خداوند، سراسر جهان هستی را به تنهایی آفریده و تمام موجودات را روزی می‌دهد[1] بدون آن‌که در این راه کسی بدو مددی کرده یا مساعدتی نموده باشد.[2] او تنها کسی است که هرگز نمی‌میرد درحالی که تمام موجودات دیگر می‌میرند.[3] او تنها کسی است که بر غیب آگاه است.[4] او تنها

---

۱. قرآن کریم ۶:۱۰۲، ۲۷:۶۴، ۳۰:۴۰، ۳۵:۳ و موارد دیگر.
۲. ایضاً ۱۷:۱۱۱، ۳۴:۲۲ و موارد دیگر.
۳. ایضاً ۲۸:۸۸.
۴. ایضاً ۲۷:۶۵ و موارد دیگر. مگر آن‌که خود کسی را بر موردی از آن غیب یا بخشی از آن آگاه ساخته باشد و سپس با رخصت او، همان حقیقت یا حقایق به شکل «تعلّم من ذی علم» از آن فرد دانا به افرادی دیگر منتقل شده باشد. البته این با نسبت دادن سعهٔ نامحدود علم (به‌معنی انکشاف جمیع امور عالم از آن سنخ که برای خداوند حاصل است) به فردی جز پروردگار، ناسازگار به‌نظر می‌رسد.

قانونگزار در سراسر جهان هستی است.[۱] در آیات بسیار دیگری تأکیدشده است که پیامبران مردمانی عادی بودند که مانند همهٔ مردم دیگر زندگی کرده و درگذشتند.[۲] قرآن به‌خصوص دربارهٔ پیامبر(ص) تذکر می‌دهد که او یک انسان عادی است که فرق او با دیگر مردم آن بود که وحی الهی را از خدا برای رسانیدن به بشر دریافت کرد.[۳] خداوند به‌طور اخص به پیامبر خود دستور داده است که همین نکته را به کسانی که برای ایمان‌آوردن به او، از وی طلب معجزه می‌کردند خاطرنشان سازد.[۴]

علی‌رغم متفاهم عرفی از چنین تأکیدات،[۵] فکر این‌که پیامبر(ص)

---

۱. ایضاً ۶:۵۷، ۱۲:۴۰ و ۶۷، ۳:۳۹ و موارد دیگر.
۲. ایضاً ۵:۷۵، ۱۴:۳۸، ۲۵:۲۰ و موارد دیگر.
۳. ایضاً ۱۸:۱۱۰.
۴. ایضاً ۱۷:۹۰-۹۴.
۵. تفاهم عرفی از تأکیدات الهی در این موارد به حسب قاعده باید چنین می‌بود که آن سنخ صفات و افعال، مختصّ ذات باری‌تعالی است و هیچ‌کس دیگر به هیچ‌گونه، واجد آن خصوصیات نیست. منشأ این تفاهم آن است که بنابر آن‌چه تحقیقات اخیر مورخان عربستان پیش از اسلام و سایر جوامع بت‌پرستی (مانند William Robertson Smith در کتاب Lectures on the Religion of the Semites [چاپ لندن - ۱۹۲۷م] و مقالهٔ R. Horton با عنوان African conversions در مجلهٔ Africa [مجلّد مربوط به سال ۱۹۷۱م]: نیز نگاه کنید به مقالهٔ مونتگمری وات با عنوان The High God in Pre-Islamic Mecca چاپ شده در Correspondance d'orient، جلد یازدهم [چاپ بروکسل - ۱۹۷۰م]: ۴۹۹-۵۰۵) در مورد نقش الهه‌ها در فرهنگ عرب جاهلی و بیشتر فرهنگ‌های بت‌پرستی مشابه نشان داده و در برخی آیات قرآن کریم (مانند آیات ۱۸ و ۲۱ سورهٔ یونس) نیز بدان تلویح رفته است مشرکان عرب نیز در این نکته که خداوند، آفریدگار جهان و روزی‌دهندهٔ جهانیان و دانای آشکار و نهان است تأملی نداشتند و گفتهٔ آنان آن بود که بت‌ها و الهه‌ها هریک مظهر و مجلای اتمّ یکی از خصائص و اوصاف و افعال الهی از زیبایی و مهر و خشم و خلق و رزق و مانند آن و نمودهای خارجی آن اوصاف مانند عشق و جنگ و باران و ←

موجودی فوق بشری بود بلافاصله پس از درگذشت آن حضرت آغاز شد. بنابر روایات تاریخی پس از آن‌که خبر درگذشت آن حضرت پخش گردید یکی از صحابه اظهار کرد که وی وفات نفرموده و تنها از نظرها غائب شده است تا بعداً مراجعت نماید و «دست و پای کسانی را که بدو نسبت وفات دهند قطع کند».[۱] این ایده را سایر مسلمانان با استناد به آیه‌ای از قرآن کریم که از درگذشت پیامبر(ص) در آینده خبر می‌داد[۲] مردود دانستند. ادعایی مشابه پس از شهادت حضرت امام علی(ع) شنیده شد که گروهی ادعا کردند آن حضرت همچنان زنده است و نخواهد مرد تا آن که سراسر جهان رافتح کند و عرب را به انقیاد و اطاعت امر خود وادار سازد.[۳] همین ادعا بار دیگر پس از درگذشت فرزند آن حضرت محمّدبن الحنفیّه در سال ۸۱ هجری مجدداً شنیده می‌شود که

← غیره بوده و به این دلیل، واسطهٔ انجام آن امور، و باتفویض الهی و به نحو ترتیب طولی، منشأ وقوع آن چیزها در جهان هستند اما منشأیت آنان موجب کوچک‌شدن و تنزل رتبهٔ خدای بزرگ نیست زیرا خداوند هم واهب ذات آنان و هم واهب توانایی‌های آنان است («تملکه و ماملک»، بخشی از شعار عرب جاهلی در تلبیهٔ حج به ضبط هشام بن محمّدبن سائب کلبی در کتاب الاصنام: ۷. در مورد این اعتقاد به‌صورت کلی در میان قائلین به الهه‌ها و به‌خصوص در یونان قدیم رجوع کنید به کتاب Paul Veyne با نام:
Les grecs ont-ils cru a leurs myths?: essai sur l'imagination consitituante
چاپ پاریس، ۱۹۸۳). ناگزیر آن تصریحات و تأکیدات قرآنی که در بالا یاد شد برای دفع و رد بخش باطل سخن آنان است یعنی این‌که خداوند کارهای خود را از خلق و رزق و غیره ــ با آن سنخ که در مورد او اطلاق می‌شود ــ به دست دیگری انجام نمی‌دهد (ببینید المیزان ۱۱: ۲۸۸-۲۸۹).

۱. سیرهٔ ابن هشام ۴:۳۰۵-۳۰۶ / تاریخ طبری ۳:۲۰۰-۲۰۱.

۲. قرآن کریم ۳:۱۴۴.

۳. کتاب البیان والتبیین جاحظ ۳:۸۱ / مقتل امیرالمؤمنین ابن ابی‌الدنیا: ۱۱۶ و ۱۱۷ / فرق‌الشیعهٔ نوبختی: ۴۰-۴۴ / المقالات والفرق سعدبن عبدالله اشعری: ۱۹-۲۰.

بسیاری از هواداران وی می‌گفتند که وی نمرده است بلکه خود را از مردمان پنهان کرده و سرانجام در آخرالزمان ظهور خواهد کرد «تا جهان را از عدل و داد پر کند پس از آن‌که از ظلم و جور آکنده شده باشد».[۱] این اعتقاد در میان سواد اعظم مسلمانان با نام غلوّ شناخته شده[۲] و هواداران آن به‌عنوان غلات خوانده می‌شدند و این، مفهوم نخستین آن کلمه بود.[۳]

از اوایل قرن دوم هجری به بعد افراد و گروه‌های متعددی پیدا شدند که افرادی از خاندان پیامبر(ص) را به‌عنوان خدا می‌شناختند. برخی گزارش‌ها سابقهٔ این فکر را به قرن اول می‌رساند که پس از شهادت امام علی(ع)، عده‌ای ادعا کردند که او خدا بوده و اکنون چهرهٔ خود را به نشانهٔ غضب از بندگان خویش پوشانیده است.[۴] در منابع متأخّرتر، تاریخ حدوث این نظر را حتّی به زمان زندگی خود امام علی(ع) رسانیده و گفته‌اند که در روزگار خلافت ظاهری آن حضرت، گروهی به دلیلی نامعلوم ادّعا کردند او خدای آنان است و چون حاضر به توبه از گفتهٔ خود نشدند امام فرمان داد که آنان را بسوزانند. صحّت این گزارش اخیر از دیرزمان مورد تردید قرار گرفته است.[۵] در قرن دوم وضع و زمینهٔ

---

۱. نگاه کنید به کتاب «الکیسانیّة فی‌التاریخ والادب» ودادالقاضی: ۱۶۸ به بعد و منابع آن.

۲. برای مثال نگاه کنید به کمال‌الدین: ۳۳ که سید حمیری (متوفی حدود ۱۷۳) وضع مذهبی خود را پیش از آن‌که بنا براین نقل به مذهب جعفری بگرود به‌عنوان دوره‌ای که «به غلوّ گرایش داشته و به غیبت محمّد ابن الحنفیّه معتقد بوده است» وصف می‌کند (کنت اقول بالغلوّ واعتقد غیبة محمّد ابن الحنفیّه). نیز نگاه کنید به فرق الشیعه: ۵۲.

۳. نگاه کنید به مقالهٔ ودادالقاضی دربارهٔ تطوّر مفهوم غلوّ و اصطلاح غلات در ادب اسلامی (به انگلیسی): ۲۹۵ـ۳۰۰.

۴. المقالات والفرق سعدبن عبدالله اشعری: ۲۱.

۵. نگاه کنید به همان مقالهٔ ودادالقاضی: ۳۰۷ و منابع ذکرشده در آن.

این دعوی‌ها روشن‌تر بود زیرا همیشه ادعای این‌که یکی از ائمّه خداست بخش اول از یک ادعای دوبخشی بود و بخش دوم آن بود که ادعاگر، خود پیامبر و فرستادهٔ چنان خدایی است. از آن جمله حمزةبن عماره بربری[۱] بود که راه خود را از برادران کیسانی خویش جدا کرده و محمّدبن الحنفیّه را خدا خواند و خود را پیامبر او دانست.[۲] همچنین افراد و گروه‌های متعدد دیگری که امام صادق(ع)[۳] یا سایر ائمّهٔ اطهار[۴] را خدا می‌خواندند. تمامی این گروه‌ها تفسیر مخصوص باطنی خود را از شریعت و شعائر مذهبی داشته و درنهایت آن را منسوخ می‌دانستند و محرّمات را حلال می‌نمودند و درنهایت از جامعهٔ اسلامی کناره‌گیری کرده، به راه خود می‌رفتند. مع ذلک ائمّهٔ اطهار و هواداران آنان ناچار بودند مرتباً به‌صورت رسمی آنان را لعن و تکفیر کرده و از آنان تبرّی نمایند تا اعتبار جامعهٔ شیعه به‌خاطر کفرگویی‌های آنان ــ که خود در آغاز عضو آن جامعه بوده و هنوز مدّعی ارتباط با ائمّه بودند ــ آسیب نبیند و اظهارات ایشان چهره تشیّع را خدشه‌دار نسازد.

* * *

در دهه‌های سوم و چهارم قرن دوم هجری، در دورهٔ زندگی و امامت امام صادق(ع)، گروه دیگری از غلات در جامعهٔ شیعه پدیدار شدند. این گروه به بسیاری از نظریات و عقاید گروه اکنون تقریباً ناپدیدشدهٔ کیسانیّه ــ که خود را دنباله‌رو آنان می‌دانستند[۵] ــ علاقمند بوده و از آن

۱. دربارهٔ او مراجعه کنید به کتاب الکیسانیّة فی‌التاریخ والادب: ۲۰۶ـ۲۰۸ و منابع آن.
۲. فرق الشیعه: ۴۵ / المقالات والفرق: ۳۲.
۳. مراجعه کنید به فرق الشیعه: ۵۷ـ۵۹ / المقالات والفرق: ۵۱ـ۵۵ / دعائم‌الاسلام ۱: ۶۲.
۴. نگاه کنید به رجال کشی: ۴۸۰ و ۵۱۸ـ۵۲۱ و ۵۵۵.
۵. این نکته مثلاً از این روایت که این گروه به امام صادق نسبت داده‌اند به‌خوبی روشن می‌شود:

جانبداری می‌کردند ازجمله به پیروی آنان، ائمّهٔ آل محمّد را موجوداتی فوق بشری می‌خواندند[1] که دارای علم نـامحدود ازجمـله عـلم بـر غـیب[2] و قدرت تصرّف در کائنات بودند. این گروه جدید از غلات، پیامبر و ائمّه را خدا نمی‌خواندند بلکه معتقد بودند که خداوند، کار جهان از خلق و رزق و اختیار تشریع احکام را به آنان تفویض فرموده است. نتیجتاً پیامبر و ائمّه عملاً تمام کارهایی را که خداوند باید انجام دهد، انجام می‌دهند با این فرق که قدرت خدا اصلی و قدرت آنان تبعی و فرعی است. پس فرق اصلی میان آنان و غلات ملحد آن بود که غلات ملحد، ائمّه را در عرض خدا و در درجهٔ او می‌دانستند ولی اینان به‌اصطلاح رایج ادوار اخیر «در طول» خدا می‌دانستند.

این فکر به‌زودی در سنّت شیعه با کلمهٔ «تفویض»[3] شناخته شد که گروه مزبور را به این اعتبار «مفوّضه» نامیدند. همچنان که سایر گروه‌های غلات که ائمّه را خدا می‌دانستند به‌طور اخصّ «غلات طیّاره» یا به‌طور

→ «ما زال سرّنا مکتوماً حتّی صار فی ید وُلد (کذا) کیسان فتحدّثوا به فی‌الطرق والقری» (کافی ۱:۲۲۳). متفاهم از این عبارت آن است که کیسانیّه بر اسرار الهی دست یافته و آن را افشا کرده بودند و آن‌چه این گروه جدید از غلات می‌گفتند همان اسرار الهی بود که کیسانیّه افشا کرده بودند.

۱. برای تفصیل مطلب به‌کتاب الکیسانیّة فی‌التاریخ والادب: ۲۳۸-۲۶۱ مراجعه کنید.

۲. فرق‌الشیعه: ۴۹ و ۵۱ و ۶۵ / المقالات والفرق: ۳۹ و ۴۱ / مـلل و نـحل شـهرستانی ۱:۱۷۰. همچنین تاریخ طبری ۷:۱۶۹.

۳. نیازمند به توضیح نیست که اصطلاح «تفویض» در این معنی جز اصطلاح آن در مبحث جبر و اختیار است چه بااساس «اختیار» در آن مبحث منافاتی ندارد، هرچند مـی‌توانـد بـراسـاس نظریهٔ «تفویض» در آن مبحث نیز بنیاد نهاده شود (چنانکه از روایتی در عـیون اخـبارالرضـا ۱:۱۲۴ برمی‌آید که گروهی از مردمان در آن روزگار، اعتقاد به این دو مبنا را باهم می‌آمیختند). در این باب رجوع کنید به‌خصوص به «فصل فـی بـیان الـتفویض و مـعانیه» در بـحارالانـوار ۲۵:۳۲۸-۳۵۰.

ساده و خلاصه «طیّاره» خوانده می‌شدند.[۱] در کتب رجال حدیث شیعه معمولاً افراد این گروه دوم (یعنی آنان که ائمّه را خدا می‌دانستند و عملاً با این عقیده و با تفسیرهای باطنی خاصّ خود، از ربقهٔ اسلام و تشیّع خارج شده و گروه‌های مستقل برای خود تشکیل داده بودند) با تعبیراتی نظیر فاسد المذهب یا فاسدالاعتقاد[۲] و اهل تخلیط (تفسیر

---

۱. مثلاً در رجال کشی: ۳۲۴، ۳۶۳، ۴۰۱، ۴۰۷ و ۵۰۷ / رجال شیخ: ۵۱۵. «طیّاره» در این مورد به معنی دورپرواز و بلندپرواز است و با اصطلاح «اهل ارتفاع» که در مورد غلات درون‌گروهی به‌کار می‌رفت ـ به شرحی که بعداً در متن می‌بینیم ـ مرتبط به‌نظر می‌رسد. به‌عبارت دیگر غلات درون‌گروهی که ائمّه را خدا نمی‌دانستند ولی فوق بشر می‌خواندند مقداری از حد واقعیت فراتر رفته‌اند ولی آنان که ایشان را خدا گفته‌اند به وادی‌های دوردست ضلالت پریده‌اند. در این‌باره همچنین نگاه کنید به غیبت نعمانی: ۱۹ / رجال کشی: ۵۰۷ـ۵۰۸ که در این مورد اخیر نقل شده که صفوان بن یحیی بجلی (متوفّی ۲۱۰) ـ دانشمند مورد احترام شیعه در آغاز قرن سوم ـ دربارهٔ محمّدبن سنان زاهری، از بزرگان مفوّضه در آن روزگار، گفت: «کان من‌الطیّارة فقصصناه»، یا به نقل دیگر: «همّ ان یطیر غیر مرّة فقصصناه». پس این عبارت به معنی نفی مطلق غلو از محمّدبن سنان نیست بلکه به این معنی است که وی غالی ملحد قائل به الوهیّت ائمّه نبوده است. ولی مقدسی در البدء والتاریخ ۵:۱۲۹ وجه تسمیهٔ غلات (در مورد بحث او پیروان عبدالله بن سبا) به «طیّاره» را آن می‌داند که آنان معتقد بودند که هرگز نمی‌میرند بلکه ارواح آنان به تاریکی‌ها پرواز کرده و از چشم‌ها ناپدید می‌شوند. این ظاهراً تفسیر من عندی است.

۲. نام برخی از راویان حدیث که در کتاب‌های رجال با این عبارات توصیف شده‌اند چنین است:

ـ احمدبن محمّد بن سیّار، راوی غلوّ و تخلیط (رجال نجاشی: ۸۰ / فهرست شیخ: ۲۳) و معتقد به تناسخ (رجال ابن‌الغضائری ۱:۱۵۰).

ـ اسحاق بن محمّدبن احمدبن ابان احمر (ابن‌الغضائری ۱:۱۹۷)، معدن تخلیط و مؤلف آثاری مملو از آن (نجاشی: ۷۳).

ـ جعفربن محمّدبن مالک فزاری (نجاشی: ۱۲۲).

ـ حسن بن اسدالطفاوی (ابن‌الغضائری ۲:۹۸).

ـ حسین بن حمدان خصیبی، رئیس غلات نصیری (نجاشی: ۶۷ / ابن‌الغضائری ۲:۱۷۲) که آثار او موصوف به تخلیط بود (نجاشی: ۶۷).

←

باطنی از شریعت)[1] مشخص شده، و گروه اول که همچنان در داخل مذهب تشیّع مانده و به اصطلاح «غلات درون‌گروهی» بودند با

→ ـ داود بن کثیر رقّی (ابن‌الغضائری ۲:۱۹۰) که غلات او را از رئوساء خود می‌شمردند (کشی: ۴۰۸).
ـ سهل بن زیاد آدمی رازی (ابن‌الغضائری ۳:۱۷۹)
ـ طاهربن حاتم بن ماهویه قزوینی (ابن‌الغضائری ۳:۲۲۸) که در عقاید و آثارش تخلیط دیده می‌شد (نجاشی: ۲۰۸).
ـ علی بن احمد کوفی (نجاشی:۲۶۵) که در اواخر عمر خود به مذهب باطنی مخمّسه گروید (رجال شیخ:۴۸۵ / فهرست او: ۲۱۱ / المجدی فی‌الانساب: ۱۰۸).
ـ علی بن حسّان هاشمی (نجاشی: ۲۵۱)، مؤلف کتابی به نام «تفسیرالباطن» که ابن‌الغضائری ۴:۱۷۶ آن را چنین توصیف کرده است: «لایتعلّق من‌الاسلام بسبب».
ـ علی بن عبدالله خدیجی، مؤلف «کتاب ملعون فی تخلیط عظیم» (نجاشی:۲۶۷).
ـ علی بن عبدالله میمونی (نجاشی: ۲۶۸).
ـ فارس بن حاتم بن ماهویه قزوینی که دربارهٔ نوشته‌های او گفته‌اند «کلّها تخلیط» (ابن‌الغضائری ۵:۱۱).
ـ محمّدبن جمهور العمّی (نجاشی: ۳۳۷).
ـ محمّدبن حسن بن شمون، از غلات واقفه و اهل تخلیط (نجاشی: ۳۳۶).
ـ محمّد بن عبدالله بن مهران، از خطّابیه (نجاشی: ۳۵۰).
ـ ابوسمینه محمّدبن علی صیرفی، فاسدالاعتقاد (نجاشی: ۳۳۲) که کشی: ۵۴۶ او را در ردیف ابوالخطّاب قرار داده که وسیلهٔ امام صادق لعن و طرد شد.
ـ مفضّل بن عمر جعفی، از خطّابیه (نجاشی: ۴۱۶).

۱. برای مثال رجوع کنید به نجاشی: ۶۷، ۷۳، ۸۰، ۱۶۴، ۲۰۸، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۵۱، ۲۷۰، ۲۸۴، ۳۳۲، ۳۳۶، ۳۵۰، ۳۷۳، ۳۹۶ و ۴۴۸ / رجال شیخ: ۲۱۱ و ۴۸۶ / فهرست او: ۲۳، ۹۱، ۹۲، ۱۴۳، ۱۴۵ و ۱۴۶. اصطلاح مخلّط به این ترتیب هم می‌تواند ناظر به عقیدهٔ یک شخص باشد که اعتقادات درستی نداشته و همه نوع مطالب نادرست و عجیب و غریب را از هرجا گرد آورده و تلفیق می‌کند و بدان تمسّک می‌جوید (رجوع کنید مثلاً به مسائل سرویّه: ۲۱۳ / احتجاج طبرسی ۲:۷۴؛ همچنین به مغنی قاضی عبدالجبّار ۲۰ [بخش دوم]: ۱۷۵) و هم می‌تواند ناظر به اثر تألیف شده وسیلهٔ چنین شخص باشد. درست مانند اصطلاح فاسدالحدیث یا فاسدالروایه در نجاشی: ۳۶۸ و ۴۲۱ و ابن‌الغضائری ۵:۱۸۴ و فهرست شیخ: ۲۸۴ و بسیاری ←

تعبیراتی نظیر اهل‌الارتفاع،[۱] فی مذهبی (یا فی حدیثه) ارتفاع،[۲] مرتفع‌القول،[۳] یافیه غلوّ و ترفّع[۴] ممتاز گردیده‌اند که همه حاکی از

← موارد دیگر. به‌عنوان مثال علی‌بن احمد عقیقی را شیخ در رجال خود: ۴۸۶ «مخلّط» خوانده است زیرا حدیث او مشتمل بر مناکیر بود (فهرست شیخ: ۹۷). یا کشی: ۴۷۶ می‌گوید ابوبصیر یحیی بن ابی‌القاسم اسدی خود غالی نبود اما مخلّط بود یعنی احادیث غلوّ را روایت می‌نمود. برخی فاسدالمذهب والروایه هر دو بودند (مثال در نجاشی: ۱۲۲ / ابن‌الغضائری ۱۷۹:۳). البته معنی بالا، معنی اخصّ آن اصطلاح است (برای استعمال آن در منابع عمومی شرح حال دانشمندان به‌عنوان مثال بنگرید به تاریخ‌الاسلام ذهبی ۲۰ [یعنی جلد مربوط به سال‌های ۲۶۱-۲۸۰ در چاپ عمر عبدالسّلام تدمری]: ۲۱۲ که به نقل از طبقات‌النسّاک ابن‌الاعرابی [متوفی ۳۴۰] دارد که زهّاد و محدّثین در بصره با صوفیّه خوش نداشتند «لما سمعوا منهم من‌التخلیط». همچنین ببینید شرح‌الاخبار قاضی نعمان ۳۱۳:۳) وگرنه در کتاب‌های عمومی علم‌الحدیث، اصطلاح مزبور (مخلّط) در معنی شخصی که بی‌دقت است و در بند صحّت احادیثی که روایت می‌کند نیست و نتیجتاً هرگونه حدیثی را چه صحیح و چه ضعیف نقل می‌کند، به‌کار رفته است. کتب رجال همین مفهوم کلی را در فرد خاص آن به‌کار برده‌اند.

۱. نگاه کنید به رجال کشی: ۳۲۶ در توصیف سه راوی حدیث که یکی از آنان: اسحاق بن محمّد بصری برمبنای سخن همین مؤلف: ۵۳۱ علاقهٔ خاص به نقل روایات مفضّل بن عمر در زمینهٔ تفویض داشت. همچنین به هدایهٔ خصیبی: ۴۳۱ که کلمهٔ «مرتفعه» در همین معنی به‌کار رفته است.

۲. نگاه کنید به رجال نجاشی: ۲۴ (در ابراهیم بن یزید مکفوف)، ۱۵۵ (در خیبری بن علی طحّان)، ۲۲۸ (در عبدالله بن خداش مهری)، ۳۸۴ (در محمّدبن بحر رهنی که به نقل رجال شیخ: ۵۱۰ متهم به تفویض بود) / ابن‌الغضائری ۳۷:۱ (در ابراهیم بن اسحاق احمر)، ۱۲۶ (در احمدبن علی رازی)، ۲۳۷ (در امیّة بن علی قیسی)، ۴۲:۲ (در جعفربن محمّدبن مالک فزاری)، ۴۵ (در جعفر بن معروف سمرقندی)، ۱۲۴ (در حسن بن علی بن ابی عثمان سجّاده)، ۴۵:۵ (در قاسم بن حسن بن علی بن یقطین)، ۱۲۷ (در محمّد بن احمد جامورانی)، ۱۶۲ (در محمّد بن بحر رهنی)، ۲۱۹ (در محمّد بن سلیمان دیلمی، به شکل «مرتفع فی مذهبه» در این مورد)، ۲۶۴ (در محمّد بن علی صیرفی).

۳. مراجعه شود به رجال کشی: ۵۱۱ (در ابوهاشم جعفری که روایاتش «تدلّ علی ارتفاع فی‌القول») / رجال نجاشی: ۴۰۶ (در موسی بن جعفر کمیذانی) / ابن‌الغضائری ۲۶۶:۳ (در ←

تندروی و «بلندپروازی» نابه‌جای کسانی است که ائمّه را گرچه خدا ندانستند ولی آنان را به ناحق از مقام واقعی خود بالا برده[5] و با نسبت‌دادن علم و قدرت نامحدود و معجزات و نظایر آن، موجوداتی فوق بشری و غیرطبیعی معرفی کرده بودند. با این همه در استعمال اعمّ، اصطلاح غلات بر هر دو دسته به‌طور معمول و متداول اطلاق می‌شده است[6] مگر آن‌که دو اصطلاح غلات و مفوّضه با همدیگر به‌کار می‌رفت

← عبدالله بن بحر کوفی)، ۲۶۸ (در عبدالله بن بکر ارجانی)، ۲۷۸ (در عبدالله بن حکم ارمنی)، ۲۸۴ (در عبدالله بن سالم صیرفی)، و ۲۵:۴ (در عبدالله بن عبدالرحمن الاصمّ)، ۷۴ (در عبدالرحمن بن احمد بن نهیک سمری)، ۱۳۱:۶ (در مفضّل بن عمر جعفی)، ۲۷۹ (در یوسف بن السخت بصری)، ۲۸۹ (در یوسف بن یعقوب جعفی).

۴. رجال نجاشی: ۹۷ (در احمد بن علی رازی).

۵. شاید این اصطلاح از حدیث معروف منسوب به پیامبر اکرم(ص) گرفته شده باشد: «لا تعرفونی فوق حقّی فان‌الله اتّخذنی عبداً قبل ان یتّخذنی نبیّاً» (قرب‌الاسناد: ۱۸۱ / عیون اخبارالرضا ۲۰۱:۲). از حضرت رضا(ع) هم روایت شده است: «انّا لنبرأ الی‌الله ممّن یغلو فینا فیرفعنا فوق حدّنا» (بحارالانوار ۲۶۵:۲۵).

۶. ابن داود در رجال خود: ۵۳۸ـ۵۴۲ فهرستی از ۶۵ راوی حدیث که در کتب رجال شیعه با وصف غالی معرّفی شده‌اند به‌دست داده است. ودادالقاضی هم در مقالهٔ خود در باب تطوّر مفهوم غلوّ و غالی در ادب اسلامی: ۳۱۷ـ۳۱۸ فهرستی از ۵۶ تن برمبنای اطلاعات مندرج در رجال نجاشی، رجال کشی، رجال و فهرست شیخ و معالم ابن شهر آشوب جمع‌آوری کرده است. وی با این وجود حتی از همان‌ها که در این منابع ذکر شده‌اند این اسامی را از قلم انداخته که باید به فهرست او اضافه شود: اسماعیل بن مهران (رجال کشی: ۵۸۹)، محمّدبن فرات (همان منبع: ۵۵۴)، محمّدبن نصیر نمیری (همان منبع: ۵۲۰ـ۵۲۱)، محمّد بن موسی شریقی (همان منبع: ۵۲۱ / رجال شیخ: ۴۳۶)، منخّل بن جمیل کوفی (کشی: ۳۶۸، همچنین ابن‌الغضائری ۱۳۹:۶)، محمّد بن صا ته بصری (رجال شیخ: ۳۹۱)، محمّد بن عیسی بن عبید یقطینی (فهرست شیخ: ۳۱۱)، حسن بن خرزاذ (رجال نجاشی: ۴۴) و حسین بن یزید بن عبدالملک نوفلی (همین منبع: ۳۸). اسامی دیگری هم از رجال ابن‌الغضائری به‌دست می‌آید که چون این نویسنده از آن مطّلع نبوده در فهرست او نیست: جعفر بن اسماعیل منقری (ابن‌الغضائری ۲۴:۲)، خلف بن محمّد بن ماوردی (همان ۲۷۲:۲)، حسن بن علی طحّان ←

که در این‌صورت منظور از کلمهٔ غلات مشخصاً کسانی بود که ائمّه را خدا (و احیاناً پیامبر) می‌خواندند.[۱]

اصول اعتقادی مفوّضه شکل تکامل‌یافتهٔ عقائد غلات صدر اول بود.

← (همان ۲۷۵:۲)، صالح بن سهل همدانی (همان ۲۰۵:۳)، صالح بن قیس بن سمعان (همان ۲۰۶:۳)، علی‌بن عبدالله میمونی (همان ۲۰۴:۴)، قاسم بن ربیع صحّاف (همان ۴۵:۵)، معلّی بن راشدالعمی (همان ۶: ۱۱۲)، موسی بن سعدان حنّاط (همان ۶: ۱۵۶)، میّاح مدائنی (همان ۶: ۱۶۴) و یونس بن بهمن (ایضاً ۲۹۰:۶). بسیاری از این غلات از گروه‌های الحادی بودند که قائل به الوهیّت ائمّه بودند ولی برخی هم از مفوّضه بودند. مثلاً شیخ در کتاب فهرست خود:۱۳۲ محمّد بن بحر رهنی را غالی (طبعاً در معنی اعمّ آن) خوانده، ولی در کتاب رجال: ۵۱۰ او را مفوّض دانسته است. فرات بن احنف عبدی در رجال شیخ: ۹۹ به هر دو مفهوم غلوّ و تفویض نسبت داده شده است (براساس نقل ابن داود: ۴۹۲ که نسخهٔ اصل دست‌نویس شیخ را داشت، هرچند در نسخهٔ چاپی رجال شیخ به شکل «غلوّ و تفریط» که دو مفهوم متقابلند تحریف شده است). گاهی هم، چنان که در مورد آدم بن محمّد قلانسی بلخی، فقط وصف مفوّض آمده است (رجال شیخ: ۴۳۸).

۱. برای مثال رجوع کنید به عیون اخبارالرضا ۲۰۳:۲ که روایتی از حضرت رضا(ع) می‌گوید: «الغلاة کفّار والمفوّضة مشرکون» (طبیعتاً به‌خاطر آن‌که غلاتِ قائل به الوهیّت ائمّه ـ که دراین روایت با کلمهٔ غلات به‌صورت مطلق از آنان ذکر شده است ـ به خدایی جز پروردگار جهان معتقد بودند درحالی که مفوّضه عملاً خدایان دیگری را به او می‌افزودند). باز در همان منبع ۲۱۵:۱ / خصال: ۵۲۹ / رسالهٔ اعتقادات صدوق: ۱۰۰ / غیبت شیخ: ۱۸ آمده است که غلات و مفوّضه انکار می‌کنند که ائمّه درواقع وفات کرده یا به شهادت رسیده باشند. شیخ طوسی نیز در تلخیص الشافی ۱۹۸:۴ دارد که «المفوّضة شکّوا فی قتل الحسین کما شکّ الغلاة فی موت علی». صدوق در من لایحضره الفقیه ۳۵۹:۱ دارد که «انّ الغلاة والمفوّضة ـ لعنهم‌الله ـ ینکرون سهوالنبی». شیخ مفید در اوائل‌المقالات: ۳۸ در بحث از عدم علم امام بر غیب دارد که «و علی ذلک جماعة اهل‌الامامة الاّ من شذّ عنهم من‌المفوّضة و من انتمی الیهم من‌الغلاة». این تعبیر دقیقی است که موضوع «درون‌گروهی» بودن مفوّضه را دربرابر جدایی کامل غلات ملحد ـ که فقط «دعوی» انتساب به تشیّع را می‌نمودند ـ نشان می‌دهد (در مورد این نکتهٔ اخیر مقایسه کنید با تعبیر شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه ۱: ۲۹۰-۲۹۱ «و انّما ذکرت ذلک لیعرف بهذه‌الزیادة المتّهمون بالتفویض المدلّسون انفسهم فی جملتنا». درکلّ مسألهٔ رابطهٔ غلات و مفوّضه همچنین نگاه کنید به تعبیر کشی: ۴۷۹: «و مذاهبهم فی‌التفویض مذاهب‌الغلاة من‌الواقفه»).

چنین به‌نظر می‌رسد که جریان فکری مفوّضه پیوندی نامبارک از دو نظریهٔ غالیانه از غلات کیسانی در اوایل قرن دوم بوده است.[۱] نظریهٔ اول، نظریهٔ حلول روح خداوند یا نور او در جسم پیامبر و ائمّه بود. غلات قرن اول، پیامبر یا ائمّه را به‌طور ساده: خدا و تجسّم تمام هویّت الهی می‌دانستند[۲] اما بنابر این نظر متأخرتر، امام مظهر بخشی از روح خدا یا محلّ استقرار اخگری از نور الهی بود که از آدم از طریق سلسله‌ای از پیامبران به آنان رسیده بود. نظریهٔ دوم تفسیر جدیدی بود که گویا برای نخستین بار بیان بن سمعان نهدی (متوفّی ۱۱۹)، از رؤساء کیسانیّهٔ آن عصر،[۳] از آیهٔ «و هوالّذی فی‌السموات اله و فی‌الارض اله»[۴] عرضه داشت. او می‌گفت این آیه از دو خدا سخن می‌گوید که یکی خدای آسمانهاست و دیگری خدای زمین، هرچند خدای آسمان‌ها بزرگ‌تر و خدای زمین کوچک‌تر و فرمانبردار اوست.[۵] این دو نظریه در دههٔ چهارم قرن دوم وسیلهٔ ابوالخطّاب محمّد بن ابی زینب اسدی (متوفّی حوالی ۱۳۸)،[۶] رئیس غلات خطّابیه،[۷] با یکدیگر به این صورت تلفیق شد

---

۱. رجوع شود دربارهٔ مبدأ و سیر این تحول فکری به کتاب الکیسانیّة فی‌التاریخ والادب: ۲۴۶، ۲۴۸ و ۲۵۰-۲۵۳.

۲. نگاه کنید به مغنی قاضی عبدالجبّار ۲۰ (قسمت اول): ۱۳.

۳. دربارهٔ این شخص، نگاه کنید به کتاب کیسانیّه: ۲۳۹-۲۴۷ / مادهٔ بیان بن سمعان تمیمی در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ دوم، ۱:۱۱۱۶-۱۱۱۷ / مقالهٔ ویلیام تاکر دربارهٔ او و فرقهٔ بیانیّهٔ منتسب به او در مجلهٔ جهان اسلام (به انگلیسی)، سال ۴۵، شمارهٔ ۴ (اکتبر ۱۹۷۵): ۲۴۱-۲۵۳. نیز به کتاب‌های ملل و نحل، و جسته و گریخته در آثار دیگر مانند تاریخ مدینهٔ ابن شبّه ۱: ۲۰۱ و عیون‌الاخبار ابن قتیبه ۲:۱۶۵.

۴. قرآن کریم ۴۳:۸۴.

۵. رجال کشی: ۳۰۴ (همچنین نگاه کنید به فرق‌الشیعه: ۵۹).

۶. دربارهٔ این شخص، مادهٔ ابوالخطّاب در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ دوم، ۱:۱۳۴ و کتاب هالم دربارهٔ باطنی‌گری اسلامی (به زبان آلمانی): ۱۹۹-۲۰۶ دیده شود.

که روح خدا در مقام تنزل در شکل امام صادق(ع) مجسّم شده[1] و اکنون وی خدای زمین است.[2] مذهب مفوّضه که اندکی پس از کشته شدن ابوالخطّاب، توسط یکی از هواداران پیشین او:[3] مفضّل بن عمر جعفی صیرفی (متوفی پیش از ۱۷۹)[4] بنیاد نهاده شد به شکل روشن، صورت متطوّرتری از همان فکر بود.[5]

مفوّضه معتقد بودند که پیامبر و ائمّه، اولین و تنها مخلوقاتی[6] هستند

---

۷. دربارهٔ این فرقه، مادّهٔ خطّابیه در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ دوم ۱۱۳۲:۴-۱۱۳۳ به قلم ویلفرد مادلونگ و کتاب مذکور در بالا از هالم: ۱۹۹-۲۱۷ دیده شود.

۱. ملل و نحل شهرستانی ۱:۲۱۰-۲۱۱.

۲. رجال کشی: ۳۰۰. همچنین نگاه کنید به فرق‌الشیعه: ۵۹ والمقالات والفرق: ۵۳ که از برخی از پیروان ابوالخطّاب نقل می‌کند که جانشین او را خدای روی زمین می‌دانستند که تابع و مطیع خدای آسمان است و به حقّ تقدم و مقام بزرگی او اعتراف دارد.

۳. رجال کشی: ۳۲۱ و ۳۲۴.

۴. رجال کشی: ۳۲۱ و ۳۲۴.

۵. رجوع کنید به رجال کشی: ۳۲۴-۳۲۵. به‌همین دلیل است که ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیّین خود ۱:۷۹ مفوّضه را از تقسیمات و فروع خطّابیه می‌شمارد که تنها فرق آنان با سایرین در این بود که وقتی امام صادق(ع) ابوالخطّاب را لعن فرموده و از وی تبرّی کرد از شخص او کناره گرفتند ولی همان افکار و عقاید وی را ادامه دادند.

۶. المقالات والفرق: ۶۰-۶۱ / تصحیح الاعتقاد شیخ مفید: ۱۱۲. به‌طور دقیق‌تر، اولین و تنها مخلوق مستقیم خدا را یک هویت واحد و یک موجود کامل واحد (به تعبیر برخی از آنان: «حقیقت محمّدیه» [کتاب الشجرة ابو تمّام، ذیل فرقهٔ طیّاریهٔ غلات]) می‌دانستند که سپس در عالم به اشکال مختلف (نخست درصورت پیامبران و سپس در صورت امام علی و فاطمهٔ زهرا و ائمهٔ هدی از نسل آن دو) متجلّی شد (المقالات والفرق: ۶۰-۶۱). حافظ رجب برسی در مشارق انوارالیقین: ۲۵۸ ازشخصی به نام جالوت قمی نام می‌برد که می‌گفت امام، انسان کامل و تجلی ذات الهی است. گفتهٔ اینان آن بود که صادر اول، تمام کمالات خدا را در مقام تنزّل جز کمال قیام به ذات داراست. پس صادر اول، مظهر جمیع اسماءو صفات الهی است جز اسم قیّوم که قابل تنزّل نبود زیرا تنها خداست که قائم به ذات است و همه چیز دیگر به او محتاج است. بدین‌ترتیب در مقامات وجود، پیامبر، فاطمهٔ زهرا و ائمهٔ دوازده‌گانه (یا به تعبیر مفوّضه: «سلسلهٔ محمّدیّین») تقدّم وجودی بر جمیع ماسوا دارند. بعضی از مفوّضه این مقام

←

که مستقیماً به‌دست قدرت حق، از ماده‌ای متفاوت با سایر بشر[۱] آفریده شدند. خداوند آن‌گاه قدرت و مسئولیت امور عالم خلقت را به ایشان واگذار فرمود پس هرچه در این جهان روی می‌دهد از آنان است.[۲] آنان ــ به‌طوری که قبلاً هم اشاره شد ــ به این ترتیب تمام کارهایی را که علی‌الاصول به خدا نسبت داده می‌شود مثل خلق ورزق و میرانیدن و نظایر آن را انجام می‌دهند.[۳] آنان می‌توانند حکمی شرعی را تشریع یا نسخ کنند و حلال را حرام یا حرام را حلال نمایند.[۴] آنان بر همه چیز ازجمله غیب آگاهند.[۵] برخی از مفوّضه می‌گفتند که ائمّه نیز مانند پیامبر

← را مقام مشیّت می‌خواندند که نخستین جلوهٔ حق درمقام ظهور بود. پس معصومین چهارده‌گانه، تجسّم «مشیّت» خداوند هستند یعنی آن‌چه خدا می‌خواهد در شکل کارهایی که آنان می‌کنند مجسّم می‌شود. شرح این عقاید (هرچند به‌صورت متفرّق) در بسیاری منابع کلامی آمده است مانند مغنی قاضی عبدالجبّار ۲۰(قسمت اول): ۱۳ و مشارق انوارالیقین: ۳۸ـ۳۲ و ۴۵ـ۴۷ و غیر اینها.

۱. رجوع شود به روایاتی که مفوّضه در این باب نقل کرده‌اند در منابعی مثل تفسیر عیّاشی ۱:۳۷۴ / بصائرالدرجات: ۱۴ـ۲۰ / کافی ۱:۳۸۷ / هدایهٔ خصیبی: ۳۵۴ / خصال: ۴۲۸ / امالی شیخ ۱:۳۱۵. همچنین مقالهٔ کالبرگ دربارهٔ «امام و جامعه در دورهٔ پیش از غیبت»: ۳۱.

۲. بصائرالدرجات: ۱۵۲ / المقالات والفرق: ۶۱ / مغنی قاضی عبالجبّار ۲۰ (قسمت اول):۱۳.

۳. بصائرالدرجات: ۶۱ـ۶۶ / المقالات والفرق: ۶۱ / مقالات الاسلامیّین ۱:۸۶ و ۲:۲۳۹ / رجال کشی: ۳۳۲ / هدایهٔ خصیبی: ۴۳۱ / عیون اخبارالرضا ۱:۱۲۴ و ۲: ۲۰۲ـ۲۰۳ / رسالهٔ اعتقادات صدوق: ۱۰۰ـ۱۰۱ / مغنی قاضی عبدالجبّار ۲۰ (قسمت دوم): ۷۵ / غیبت شیخ: ۱۷۸ / احتجاج ۲:۲۸۸ـ۲۸۹ / تلبیس ابلیس ابن‌الجوزی: ۱۰۷/ مشارق انوارالیقین: ۲۵۷ـ۲۵۸.

۴. بصائرالدرجات: ۳۷۸ـ۳۸۷ / مقالات الاسلامیّین ۱:۸۸ / کافی ۱:۲۶۵ـ۲۶۶ و ۴۴۱. همچنین نگاه کنید به مستدرک سفینةالبحار نمازی ۸:۳۱۹ـ۳۲۶ که خود از طرفداران این نظر است و منابع دیگری را هم نام می‌برد.

۵. بصائرالدرجات: ۱۲۲ـ۱۳۰ / کافی ۱:۲۶۰ـ۲۶۲ / رجال کشی: ۵۴۰ / مختصر بصائرالدرجات: ۲ / بحارالانوار ۲۶: ۱۸ـ۲۰۰. همچنین نگاه کنید به مقالهٔ سابق‌الذکر کالبرگ:۲۶ـ۳۰.

وحی دریافت می‌کنند.[۱] آنان نه‌تنها زبان همهٔ انسان را می‌فهمند بلکه زبان پرندگان و حیوانات را هم می‌شناسند.[۲] آنان دارای توانایی غیرمحدود و علم نامحدود بوده و خالق همه چیزند و روح آنان در همه‌جا حضور دارد.[۳]

نخستین سخنگوی این گروه در جامعهٔ شیعه، درواقع نخستین کسی که در منابع به داشتن چنین عقاید توصیف شده است.[۴] چنان‌که گذشت مفضّل جعفی بود که پس از درگذشت او، ابوجعفر محمّد بن سنان زاهری (متوفی ۲۲۰)[۵] جانشین او شد[۶] و این طرز تفکر در جامعهٔ شیعهٔ آن

---

۱. رجال کشی: ۵۴۰ / مقالات الاسلامیّین ۸۸:۱. البته باتوجه به کلّ جهان‌بینی آنان، این مسألهٔ مهمی نبوده و شاید برای تأکید بر عدم فرق میان رتبهٔ پیامبر و امام ذکر می‌شده است.

۲. بصائرالدرجات: ۳۵۴-۳۳۵ / رجال کشی: ۵۴۰.

۳. برای این موارد رجوع شود به سرتاسر کتاب بصائرالدرجات و به کافی ۱:۱۶۸-۴۳۹. گروه‌های دیگری معمولاً از عوام مفوّضه، حرف‌های دیگری هم می‌گفتند که در کنار جهان‌بینی کلّی آنان تلألؤ چشمگیری ندارد. مثل این‌که بعضی از آنان می‌گفتند ائمّه وفات نکرده‌اند بلکه مانند عیسی مسیح به شرحی که در قرآن کریم ۴:۱۵۷ آمده است به آسمان رفته‌اند. رجوع کنید به رسالهٔ اعتقادات صدوق: ۱۰۰ / خصال ۵۲۹ / عیون اخبارالرضا ۱:۲۱۵ / غیبت شیخ: ۱۸ / تلخیص الشافی ۴: ۱۹۸.

۴. نگاه کنید به رجال کشی: ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۸۰ و ۵۳۱. همچنین بصائرالدرجات: ۲۴ و کافی ۸:۲۳. نیز کتاب الهفت: ۳۱که در آن، مفضّل به «رأس کلّ روایة باطنة» توصیف شده است. با این همه از روایتی در رسالهٔ اعتقادات صدوق: ۱۰۱ برمی‌آید که سخنان او سابقهٔ قدیم‌تر دارد. در آن روایت زرارة بن اعین، دانشمند بزرگ شیعه در نیمهٔ اول قرن دوم و از اصحاب نزدیک امام صادق، به ایشان عرض می‌کند که: «انّ رجلاً من ولد (کذا) عبدالله بن سبا یقول بالتفویض». امام استفسار می‌فرمایند که معنی تفویض چیست؟ و زراره شرح می‌دهد که آن شخص معتقد است که: «انّالله خلق محمّداً و علیّاً ثمّ فوّض‌الامر الیهما فخلقا و رزقا و احییا و اماتا. فقال علیه‌السلام: کذب عدوّالله».

۵. دربارهٔ این شخص، در منابع خارجی به کتاب هالم دربارهٔ باطنی‌گری اسلامی (به زبان آلمانی): ۲۴۲-۲۴۳ رجوع شود.

۶. نگاه کنید به رجال کشی: ۵۰۸-۵۰۹.

دوره هواداران بسیار یافت. چند دهۀ بعد در اواسط قرن سوم، محمّد بن نصیر نمیری[۱] ــ از دانشمندان برجستۀ بصره[۲] و از پیروان مفضّل و محمّد بن سنان ــ مکتب آن دو را با افزودن عقاید باطنی دیگر در باب حلول و تناسخ به‌صورت اولیۀ خطّابی آن بازگرداند.[۳] او شانس آن را یافت که یکی از مقامات بالارتبۀ حکومت، محمّد بن موسی بن حسن بن فرات، از اعضای خاندان متنفّذ بنی فرات[۴] و پدر علی بن فرات (متوفی ۳۱۲) وزیر المقتدر بالله عبّاسی (۲۹۵ـ۳۲۰)، به او بگرود و از وی حمایت کند.[۵] مذهب نُصَیری به این شکل متولد شد[۶] اما تدوین و تکمیل و بنیاد اساسی آن به دست یکی از جانشینان بعدی[۷] محمّد بن نصیر،

۱. دربارۀ این شخص نگاه کنید به فرق‌الشیعه: ۱۰۲ـ۱۰۳ / المقالات والفرق: ۱۰۰ـ۱۰۱ / رجال کشی: ۵۲۰ـ۵۲۱ / تاریخ الائمۀ ابن ابی‌الثلج: ۱۴۹ / هدایۀ خصیبی: ۳۲۳، ۳۳۸، ۳۶۷ و ۳۹۵.
۲. رجال ابن‌الغضائری ۶:۶۲ـ۶۳ که می‌گوید: «کان من افضل اهل‌البصرة علماً».
۳. نصیریّه خود به این حقیقت واقف و معترفند و در آثار خود از ابوالخطّاب با تجلیل و حرمت بسیار نام می‌برند. درواقع باید گفت که خطّابیه، مخمّسه و نصیریّه عملاً جریان فکری واحد بوده‌اند.
۴. دربارۀ این خاندان، رجوع کنید به مادّۀ ابن‌الفرات در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ دوم، ۳:۷۶۷ـ۷۶۸.
۵. فرق‌الشیعه: ۱۰۳ / المقالات والفرق: ۱۰۰ / رجال کشی: ۵۲۱ / غیبت شیخ: ۲۴۴ـ۲۴۵. همچنین نگاه کنید به هدایۀ خصیبی: ۳۳۸ که نام احمد بن محمّد بن فرات کاتب در میان هواداران محمّد بن نصیر ذکر شده است. دربارۀ رابطۀ این خاندان با غلات به‌طور کلّی رجوع کنید به رجال کشّی: ۳۰۳ و ۵۵۴ / هدایۀ خصیبی: ۳۲۳ / تاریخ‌الائمّۀ ابن ابی‌الثلج: ۱۴۸ / کتاب‌الهفت منسوب به مفضّل: ۲۰ـ۲۱ / مشارق انوارالیقین: ۲۵۸.
۶. تاریخ‌الائمّۀ ابن ابی‌الثلج: ۱۴۹ / رجال ابن‌الغضائری ۶:۶۳ / مناقب ابن شهر آشوب ۱:۲۶۵ / شرح نهج البلاغۀ ابن ابی‌الحدید ۸:۱۲۲ / رجال ابن داود: ۵۱۱ / الوافی بالوفیات ۲۷: ۱۰۱ـ۱۰۲ / مشارق انوارالیقین برسی: ۲۵۷. همچنین مقالات الاسلامیّین ۱:۸۶ که آنان را نمیریّه خوانده (نیز الفرق بین‌الفرق: ۲۳۹) و این نام نیز درست است (ببینید اعلام زرکلی ۶: ۸۲ـ۸۳).
۷. لیست این جانشینان را درکتاب هالم دربارۀ باطنی‌گری اسلامی (به زبان آلمانی): ۲۹۶ ببینید.

حسین بن حمدان خصیبی (متوفی ۳٤٦ یا ۳۵۸)[1] انجام گرفت و از آن پس به شکل یک فرقهٔ غالی در جامعهٔ اسلامی تداوم یافت که اکنون تعداد پیروان آن در مجموع سوریه و لبنان و ترکیه به چندین میلیون نفر بالغ می‌شود.[2] اما قسمت اعظم مفوّضه از پیوستن به این مذهب جدید ــ و به معنایی احیاشده ــ خودداری کرده و تا پایان دورهٔ ائمّه که مورد بحث ما در این فصل است همچنان در صفوف شیعهٔ امامیّه باقی ماندند.

***

از همان زمان که گرایش‌های غالیانه به جامعهٔ شیعهٔ امامی رخنه کرده و اندک‌اندک برخی از شیعیان را به خود جلب می‌نمود بسیاری از شیعیان و اصحاب ائمّهٔ اطهار به شدت با نسبت هرگونه صفات فوق بشری به آنان مخالف بوده و براین نکته تأکید می‌کردند که آنان فقط دانشمندانی پرهیزکار (علماء ابرار) بوده‌اند. هواداران این گرایش البته از نظر اطاعت و تبعیت از امام، پیرو و فرمانبردار بی‌چون و چرا و تسلیم محض بودند ــ چه ائمّه از نظر آنان جانشینان برحق پیامبر بودند که خود، مسلمانان را به پیروی از ایشان به‌عنوان مفسّرین بر حق کتاب خدا و وارث علم پیامبر فرمان داده بود ــ و همین، وجه تمایز این گروه از اصحاب ائمّه از سایر مسلمانانی بود که به خدمت ائمه برای استفادهٔ علمی یا محبت و ولای خاندان پیامبر می‌آمدند و از آنان می‌آموختند و نقل حدیث و فتوا می‌کردند اما نه به‌عنوان امام مفترض‌الطاعه، بلکه به‌عنوان دانشمندانی از خاندان پیامبر. برخی امکاناً ائمّه‌ای چون امام باقر و امام صادق را

---

۱. دربارهٔ این شخص رجوع کنید به اعلام زرکلی ۲:۲۵۵ و تاریخ ادبیات عرب سزگین (اصل آلمانی) ۱:۵۸۴ و منابعی که در این دو کتاب نام برده شده‌اند.

۲. دربارهٔ این فرقه درحال حاضر، مادهٔ نصیریّه در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ دوم، ۸:۱۴۵ـ۱۴۸ دیده شود.

داناترین و پرهیزکارترین عالم دین در روزگار خود می‌دانستند ولی باز اطاعت آنان را به نصّ پیامبر واجب نمی‌شمردند. اما آن گروه از اصحاب با آن‌که به شدت تمام با نسبت هرگونه امر غیرطبیعی مانند علم غیب به ائمّه مخالفت می‌کردند شیعه و مطیع بی‌چون و چرای آنان بودند و ایشان را امام و رهبر اسلام می‌دانستند.

در دهه‌های نخستین قرن دوم، مهم‌ترین و محترم‌ترین شخصیت در این گرایش، یک دانشمند برجستهٔ کوفه[۱] به نام ابومحمّد عبدالله بن ابی یعفور عبدی (متوفی ۱۳۱)[۲] بود که از نزدیک‌ترین اصحاب امام صادق(ع) به ایشان به‌شمار می‌رفت.[۳] او یک صحابی مؤمن و وفادار امام بود[۴] و به‌عنوان تنها[۵] یا یکی از دو[۶] صحابی که کاملاً مطیع و فرمانبردار او بوده و وی از آنان کمال رضایت داشته است توسط امام ستایش شده است. در کلمات منقول از امام صادق(ع) دربارهٔ عبدالله بن ابی یعفور،از او با توصیفاتی نادر و بی‌سابقه ستایش می‌شود مانند آن که او در بهشت در

---

۱. نگاه کنید به رجال کشی: ۱۶۲ و ۴۲۷ / رجال نجاشی: ۲۱۳.

۲. به نقل کشی: ۲۴۶ وی در سنهٔ طاعون در ایام امامت امام صادق(ع) درگذشته است. این طاعون در سال ۱۳۱ بوده است (طبقات ابن‌سعد ۵: ۳۵۵، ۷ (بخش دوم): ۲۱ و ۶۰ [نیز نگاه کنید به همان بخش از جلد ۷: ۱۱ و ۱۳ و ۱۷] / تاریخ خلیفةبن خیاط ۲: ۶۰۳ / کتاب التعازی مبرّد: ۲۱۲ / معارف ابن قتیبه: ۴۷۰ [همچنین ۴۷۱ و ۶۰۱] / منتظم ابن‌الجوزی ۷: ۱۷۸ـ۲۸۸ / تاریخ‌الاسلام ذهبی ۵: ۱۹۹ / النجوم‌الزاهره ۱: ۳۱۳). ولی برخی مورّخان آن را در وقایع سال ۱۳۰ آورده‌اند که باید شروع آن را منظور داشته باشند. نگاه کنید مثلاً به تاریخ طبری ۷: ۴۰۱ / کامل ابن اثیر ۵: ۳۹۳.

۳. رجال کشی: ۱۰. همچنین رجوع کنید به کافی ۶:۴۶۴.

۴. رجال کشی: ۲۴۹ (بند ۴۶۲). همچنین نگاه کنید به کتاب درست بن ابی منصور: ۱۶۲ / تفسیر عیّاشی ۱:۳۲۷ / اختصاص: ۱۹۰.

۵. رجال کشی: ۲۴۶، ۲۴۹ و ۲۵۰ (بندهای ۴۵۳، ۴۶۳ و ۴۶۴).

۶. همان منبع: ۱۸۰.

خانه‌ای میان خانهٔ پیامبر و امیرالمؤمنین جای خواهد داشت.[۱] مع‌هذا باید توجه داشت که این دانشمند، ائمّه را تنها علماءٌ ابرارٌ اتقیاء می‌دانست[۲] و یک بار گفتگویی بر سر همین موضوع با معلّی بن خنیس[۳] ــ یک خدمتکار امام صادق(ع) که ائمّه را هم‌ردیف پیامبران می‌شمرد ــ داشت که امام، سخن عبدالله بن ابی یعفور را تأیید کرده و نظر معلّی بن خنیس را به‌شدّت رد فرمود.[۴]

---

۱. همان منبع: ۲۴۹.

۲. همان منبع: ۲۴۷. برای نظایر چنین نظراتی میان صحابهٔ خاصّ امام صادق(ع) همچنین می‌توان به تعریف ابان بن تغلب (دانشمند نامور شیعه در این دوره) از تشیّع که در رجال نجاشی: ۱۲ آمده است اشاره کرد به این شرح: «الشیعة الّذین اذا اختلف‌الناس عن رسول‌الله اخذوا بقول علی، و اذا اختلف‌الناس عن علی اخذوا بقول جعفربن محمّد» (در این مورد باز نگاه کنید به عدهٔ شیخ ۱:۳۷۹ / بصائر صفّار: ۵۲۵). شهید ثانی در حقائق‌الایمان: ۱۵۰-۱۵۱ می‌گوید که بسیاری از اصحاب ائمّه اطهار و شیعیان متقدّم، آنان را تنها علمای ابرار می‌دانسته‌اند و حتی قائل به عصمت آنان هم نبوده‌اند. بحرالعلوم در رجال خود ۳:۲۲۰ این نظر را به اکثریت شیعیان متقدم نسبت می‌دهد (همچنین نگاه کنید به رجال ابوعلی: ۴۵ و ۳۴۶). با این وجود باید درنظر داشت که در زمان شیخ مفید تنها اقلیتی از علمای شیعه، عصمت ائمّه را انکار می‌کرده‌اند (اوائل المقالات: ۳۵).

۳. دربارهٔ این شخص، نگاه کنید به رجال کشی: ۳۷۶-۳۸۲ / رجال نجاشی: ۴۱۷ / رجال ابن‌الغضائری ۶: ۱۱۰.

۴. رجال کشی: ۲۴۷ (بند ۴۵۶) / مناقب ابن شهر آشوب ۳:۳۵۴. البته در متن خبر آمده است که معلّی بن خنیس می‌گفت «الائمّة انبیاء». ولی باتوجه به این‌که وی نه‌تنها مسلمان بلکه خدمتکار امام صادق(ع) بوده طبعاً منظور او همدوشی آنان با انبیاء است نه پیامبری به معنی واقعی، والّا باتوجه به ضروری‌بودن ختم نبوت بر رسول اکرم(ص) به نصّ صریح قرآن کریم، وی نه‌تنها شایستهٔ خدمتگزاری امام معصوم نمی‌بود بلکه مسلمان هم نبود. این تفسیر به‌خوبی با روایتی دیگر در همان منبع تأیید می‌شود که براساس آن عبدالله بن ابی یعفور ائمّه را محدَّث و مفهّم (یعنی ملهَم از جانب خداوند) می‌داند. چه این اصطلاح گرچه در ادوار بعد

←

نظرات عبدالله بن ابی یعفور به‌وضوح طرفداران بسیاری در جامعهٔ شیعهٔ آن زمان داشته است. در تشییع جنازهٔ او جمعیت بزرگی از شیعیان شرکت کرده بودند.[۱] برخی دانشمندان علم ملل و نحل اسلامی، نخستین آنان ابن‌المقعد[۲] در روزگار خلافت مهدی عبّاسی (۱۵۸ـ۱۶۹)، از یک گروه شیعه به نام یعفوریّه نام می‌برند که در مسائل مذهبی اختلافی دارای نقطه نظرات معتدل و مسالمت‌جو بوده‌اند. مثلاً جدال در مسائل مذهبی را روا نمی‌دانستند و برخلاف غلات،[۳] منکران امامت ائمّه را کافر نمی‌شمردند.[۴] چنین به‌نظر می‌رسد که اشارهٔ نویسندگان این کتاب‌ها به گروه هواداران عبدالله بن ابی یعفور است همچنان که برای سایر بزرگان

← با تفاسیر خاصی از سوی غلات و مفوّضه روبرو شده، ولی در استعمال نخستین خود به وضوح، مفهومی ضدّ غالی و دربرابر اعتقاد و نظر غلات به تداوم وحی و همدوشی ائمّه با انبیاء بوده است (رجوع کنید به روایات باب در بحار ۲۶: ۶۶-۷۹. دربارهٔ اصطلاح محدَّث در ادب قدیم شیعی مقالهٔ اتان کالبرگ در مجموعهٔ مقالات او با نام عقیده و شریعت در تشیّع امامی [به زبان انگلیسی]، مقالهٔ پنجم، مفید است. تنها چیزی که باید بر آن مقاله اضافه کنم آن است که در شریعت یهود نیز چنین مفهومی از دیرزمان شناخته بود و احبار یهود معتقد بودند که پس از درگذشت آخرین پیامبران که دیگر وحی جدیدی از جانب خداوند فرود نمی‌آمد زِدّیگیم (صدّیقین) همچنان الهاماتی به‌صورت بَتْ قُل (بِنْت قَوْل = عبارت کوتاه) از سوی حق دریافت می‌نمودند. چنین پیام‌های کوتاه را پیامبران نیز پیش از وصول به مقام نبوّت در دوره‌ای که خداوند آنان را برای تصدّی آن خدمت آماده می‌نمود گه‌گاه می‌شنیدند. تفصیل این مطلب را در تلمود، مکّث: ۲۳ ب می‌توان دید. اکنون نوشته‌های متعدّدی نیز ازنویسندگان و متکلّمان یهودی معاصر، ذیل همان کلمهٔ bat kol در گوگل قابل دستیابی است).

۱. رجال کشی: ۲۴۷ (بند ۴۵۸).
۲. همان منبع: ۲۶۵ـ۲۶۶. نیز نگاه کنید به مشاکلة‌الناس لزمانهم یعقوبی: ۲۴.
۳. نگاه کنید به فرق‌الشیعه: ۶۵ / المقالات والفرق: ۶۹.
۴. مقالات الاسلامیّین ۱: ۱۲۲. این گروه به این ترتیب به وضوح غیر از فرقهٔ دیگری به همین نام است که جزء فرقه‌های غلات بوده و از شخصی به نام محمّد بن یعفور پیروی می‌کرده‌اند (مفاتیح‌العلوم خوارزمی: ۵۰).

علمای شیعه مانند زراره و هشام بن حکم و مؤمن‌الطاق نیز گروه‌هایی با نسبت به آنان ذکر کرده‌اند.[۱]

غلات و مفوّضه فعالانه علیه عبدالله بن ابی یعفور و هواداران او ــ چه در زمان حیات او و چه پس از درگذشت وی ــ تلاش می‌کرده‌اند.[۲] در زمان حیات وی، حتی در حضور امام که همواره از او پشتیبانی کرده و مخالفین او را محکوم می‌فرمود به او حمله می‌کردند.[۳] آنان جمعیت بزرگی را که در تشییع جنازهٔ عبدالله بن ابی یعفور شرکت جسته بودند مُرجئهٔ شیعه لقب دادند[۴] که به‌وضوح تلاشی بود برای متهم‌ساختن هواداران او به داشتن گرایش‌های سنی در مبانی اعتقادی خود، چراکه آنان ائمّه را از نوع انسان دانسته بودند و نه عملاً از سنخ خدا (اصطلاح مُرجئه در آن روزگار بر سنّیان طرفدار بنی‌امیه اطلاق می‌شد و حالتی مشابه حالت اصطلاح وهّابی در روزگار ما را داشت). این کارها موجب حدوث دشمنی و حملات لفظی متقابل میان دوطرف در زمان امام صادق(ع) شد[۵] ولی پس از آن حضرت بر شدت آن بسیار افزوده‌تر شد.[۶] در آن زمان حتی اصحاب دانشمند امام کاظم(ع) نیز بر سر این مسائل منازعه می‌کردند و

---

۱. دربارهٔ گرایش‌های کلامی ابن ابی یعفور می‌توانید به این منابع هم مراجعه کنید: کافی ۱:۲۷۷ و ۳:۱۳۳ / رجال کشی: ۳۰۵ و ۳۰۷ / بحارالانوار ۲۳:۵۳.

۲. به‌صورت کلی، غلات از اصحاب برجسته و دانشمند ائمّه نفرت داشتند. چه جامعه، آن دانشمندان را نمایندگان واقعی نظرات ائمّه می‌دانست و طبیعتاً این مسأله، حنای غلات را بی‌رنگ می‌کرد و تأثیر آنان را در جامعهٔ شیعه تا حدود بسیار زیادی خنثی می‌نمود. نگاه کنید به رجال کشی: ۱۳۸ و ۱۴۸.

۳. رجال کشی: ۲۴۶.

۴. این را در قالب حدیثی به نقل از امام صادق(ع) درآورده بودند که در رجال کشی: ۲۴۷ دیده می‌شود.

۵. رجوع شود به کافی ۸: ۷۸، ۲۲۳ و ۲۸۵.

۶. مناقب ابن شهر آشوب ۴:۲۵۰.

گاه کار به قهر و قطع رابطهٔ همیشگی می‌کشید.[۱]

***

نقطهٔ عطف در تاریخ فرقهٔ مفوّضه با رحلت حضرت رضا(ع) در سال ۲۰۳ هجری فرا رسید. در فصل پیش اشاره شد که چون تنها فرزند ذکور آن بزرگوار در حین وفات پدر هفت ساله بود بحث‌ها و گفتگوهایی در جامعهٔ شیعه درگرفت که آیا کودکی در این سنّ، واجد شرایط امامت است یا نه. سواد اعظم جامعهٔ شیعه در نهایت، آن حضرت را به عنوان امام پذیرفتند ولی توجیه‌ها و استدلالات برای این امر یکسان نبود:

عده‌ای می‌گفتند معنی امامت آن جناب این است که امامت حق ایشان است و هنگامی که به سن بلوغ رسیده و شرایط علمی لازم را به دست آورد آن‌گاه امام خواهد بود (عیناً مثل مسألهٔ حیازت میراث در اموال و اعیان). بحثی بود که این صلاحیّت علمی از کجا به‌دست خواهد آمد. نظر غالب آن بود که وی با نگریستن به کتب آباء و اجداد بزرگوار به آن مرتبه دست خواهد یافت. اصولاً یک نظر شایع آن بود که دانش ائمّه در امور شریعت مقتبس از کتابی است که امیر مؤمنان علی(ع) درطول مصاحبت طولانی خود با پیامبر(ص) از افاضات آن بزرگوار گرد آورده بود و این دانش بود که دیگران بدان دسترسی نداشتند، و همچنین کتب دیگر که از اختصاصات خاندان عصمت و طهارت به‌شمار می‌رفت.[۲] مسائل مستحدثه در هر عصر و زمان را امام هر عصر براساس قواعد و کلیات مذکوره در همان کتاب‌ها به طریق استنباط فروع از اصول

۱. کافی ۴۱۰:۱ (برای سابقهٔ این مورد خاص نگاه کنید به بحارالانوار ۱۹۲:۲۵).

۲. بنگرید به دعائم‌الاسلام ۶۴:۱ / بحارالانوار ۲۲:۲۶-۲۵ و ۳۳-۵۳ (نیز بنگرید به ۱۷۲:۲-۱۷۹).

استخراج و تبیین خواهد فرمود.[۱] این روش استخراج احکام را در آن ادوار، اکثریت جامعهٔ شیعه نمی‌پذیرفتند چون معتقد بودند فکر آدمی در معرض خطا است و اشتباه در ارجاع فرعی به اصل صحیح، موجب اشتباه در فهم حکم، و اسناد حکم نادرست به شریعت، و در مآل موجب ضلالت خواهد شد؛ ولی در مورد امام چنین تردید و تالی فاسدی وجود نداشت زیرا او معصوم بود و خداوند او را از خطا در احکام شریعت حراست و حفظ می‌فرمود. پس اجتهاد او همواره بر واقع منطبق می‌افتاد.[۲] کسانی که چنین تحلیلی می‌کردند به‌طور واضح معتقد به آن که ائمّه، موجوداتی فوق بشری بوده و امکان اکتساب علم از طریق اعجاز و خرق عادت داشته باشند نبودند و از طرف دیگر با انسداد باب وحی پس از درگذشت پیامبر(ص)، امکان تصور رسیدن فیض علمی از آن راه هم منتفی بود. با تحلیلی که در مورد ضمانت مصیب‌بودن اجتهاد ائمّه برمبنای عصمت آنان ارائه می‌شد اعتبار اجتهادات آنان در چهارچوب عقاید بنیادی شیعه قابل قبول می‌شد و باز فرق روشن و اساسی میان علم آنان که قطعی، و اطاعت و تبعیت آن فرض عین بود با علم مفتیان و علمای رسمی شریعت که هیچ ضمانتی برای مطابقت آن با واقع وجود نداشت

---

۱. واژه‌ای که در این مورد در منابع به‌کار رفته واژهٔ «قیاس» است که در متفاهم شیعهٔ آن عهد به معنی هرگونه استدلال عقلی بود و نه فقط آن نوع خاص تحلیل فقهی که بعداً در سنت فقهی اهل سنت «قیاس» نام گرفت. در این‌باره رجوع کنید به کتاب مقدمه‌ای بر فقه شیعه (به زبان انگلیسی) از همین نویسنده: ۲۹ـ۳۰. همچنین کتاب معارج محقق حلّی: ۱۸۷.

۲. فرق‌الشیعه: ۹۸ـ۹۹ / المقالات والفرق: ۹۶ـ۹۸. همچنین بنگرید به بصائرالدرجات: ۳۸۷ـ۳۹۰. این نظریه به نقل سعد بن عبدالله اشعری در مقالات: ۹۶ مورد تأیید و پشتیبانی دانشمند و متکلم برجستهٔ شیعه در آن عهد، یونس بن عبدالرحمن قمی قرار داشت (دربارهٔ این دانشمند رجوع کنید به فصل چهارم کتاب حاضر). نیز رجوع کنید به کتاب الشجرهٔ ابوتمّام اسماعیلی، ذیل سخن از فرقهٔ امامیّه، در سخن از «ما اجمعوا علیه».

به‌وجود می‌آمد. این خلاصهٔ نظریهٔ این گروه بود.

گروه دیگری از شیعیان در این مسأله راه دیگری می‌پیمودند. آنان می‌گفتند خداوند می‌تواند علم شریعت را به‌طور کامل به هر کس می‌خواهد بدهد و او را امام سازد حتی اگر آن شخص، کودکی خردسال باشد همچنان که عیسی مسیح و یحیی بن زکریا به نص قرآن کریم[1] در کودکی پیامبر بودند.[2] البته باید توجه داشت که لازمهٔ این سخن آن نیست که امامت، امری موروثی و انتقال آن از پدر به فرزند ذکور الزامی است تا خداوند راهی جز تکمیل شرایط امامت برای کودکی خردسال نداشته و مثلاً نتواند امامت را در شخص بالغ و دانشمند دیگری از خاندان پیامبر، مانند برادر امام متوفّی یا دیگری، قرار دهد. بلکه فرض این است که امامت کودک خردسال به نصّ و وصیّت امام پیشین ثابت شده و این تحلیل‌ها در صدد تشریح امر واقع و تبیین آن حقیقت مسلّم و ثابت است.[3]

---

۱. قرآن کریم ۱۲:۱۹ و ۲۹ـ۳۰.

۲. بصائرالدرجات: ۲۳۸ / فرق‌الشیعه: ۹۹ / المقالات والفرق: ۹۵ـ۹۶ و ۹۹ / کافی ۱:۳۲۱، ۳۲۲ و ۳۸۳ـ۳۸۴ / مقالات الاسلامیّین ۱:۱۰۵ / مقالات ابوالقاسم بلخی: ۱۸۱ـ۱۸۲ / ارشاد مفید: ۳۱۷ و ۳۱۹ / مجالس او ۲:۹۶. نیز بحارالانوار ۵۰:۲۰، ۲۱، ۲۴، ۳۴ و ۳۵ که از سایر منابعی که در بالا نام برده نشده‌اند نقل می‌کند.

۳. در مسائل‌الامامه منسوب به ناشیء اکبر: ۲۵ نقل می‌کند که چنین بحث‌هایی در میان شیعیان نخستین پس از شهادت حضرت امام حسین(ع) هم درگرفته بود زیرا امام سجّاد(ع) براساس برخی گزارش‌ها در آن روزگار هنوز به سن بلوغ نرسیده بود. به نقل این منبع، در آن زمان هم برخی شیعیان به مورد عیسی مسیح و یحیی استدلال کرده بودند. فرد شاخص در این گروه براساس همان گزارش ابوخالد کابلی بود، یک شیعهٔ متقدّم که به‌خصوص مورد احترام و تمجید غلات بوده و او را از رجال خود می‌شمرده‌اند (کتاب الهفت: ۲۰ـ۲۱ / کتاب الکشف جعفربن منصور الیمن: ۱۵ / کتاب سرائر و اسرارالنطقاء او: ۲۴۵. نیز تاریخ‌الائمّهٔ ابن ابی‌الثلج: ۱۴۸). در درستی اسناد این ماجرا به امامت حضرت سجّاد، تردیدهای اساسی وجود دارد ←

در میان این دو نظریه، سرانجام نظریهٔ دوم که نوعی حالت فوق طبیعی و خارق‌العاده به این مورد می‌داد جاذبهٔ بیشتری در جامعهٔ شیعه یافت و مورد قبول بخش بزرگ‌تری از شیعیان قرا گرفت و این به شکل مؤثری به جاافتادن و پذیرش بسیاری از عقاید و تحلیلات غلات و مفوّضه دربارهٔ طبیعت فوق بشری ائمّه کمک کرد چه اذهان را برای قبول چنان سخنان آماده می‌نمود. از این پس[1] مفوّضه به گونهٔ تحسین‌انگیزی تمام نیروی خود را صرف نشر آثار و افکار خود که اکنون شامل مجموعهٔ بزرگی از روایات واحادیث بود نمودند. این مجموعه راعمدتاً منقولاتی تشکیل می‌داد که مفضّل جعفی و یاران و پیروان او در قرن پیشتر به‌عنوان روایت از امام صادق و سپس امام کاظم برای دیگران نقل کرده بودند. اضافه بر آن روایاتی بود که غلات تندروتر مانند ابوالخطّاب و دیگران به آن بزرگواران اسناد داده و بسیاری از آن مورد قبول و استناد مفوّضه بود.[2] البته مفوّضه به همین اکتفا نکرده و بخش عظیمی نیز در این دوره بر آن افزودند[3] و با استناد به روایتی که مدعی بودند از ائمّه هدی شنیده‌اند به‌صورت: «نزّلونا عن‌الربوبیّة و قولوا فینا ما شئتم»[4] و با پشتگرمی این

← ولی اصل استدلال و نظر در جامعهٔ شیعه قدیم است و گویا در اوایل قرن دوم هم وجود داشته است. نگاه کنید به فرق الشیعه: ۶۸۹۸ـ۶۹ / المقالات والفرق: ۷۲ / مسائل‌الامامه: ۴۳.

۱. دربارهٔ وضع جامعهٔ شیعه اندکی پیش از این، و اختلافات میان شیعیان بر سر این موضوعات در اوایل قرن سوم، نگاه کنید به کافی ۱:۴۴۱.

۲. نگاه کنید به رجال کشی: ۲۲۴ـ۲۲۵.

۳. برای مثال نگاه کنید به رجال ابن‌الغضائری ۶:۱۳۱ که دربارهٔ مفضّل می‌گوید: «ضعیف متهافت مرتفع‌القول خطّابی، وقد زید علیه شیء کثیر و حمل الغلاة فی حدیثه حملاً عظیماً».

۴. دلائل حمیری (به نقل کشف‌الغمّهٔ اربلی ۲:۴۰۹) / بصائرالدرجات: ۴۲۱ / کتاب موسوم به تفسیر امام عسکری: ۴۴ / هدایهٔ خصیبی: ۴۳۲ / خصال: ۶۱۴ / احتجاج ۲:۲۲۳ / مختصر بصائرالدرجات: ۵۹.

رخصت که آن را به گونهٔ چک سفید امضاشده تلقّی می‌کردند مرکب همّت در وادی بیان تاختند و از انتساب هیچ‌گونه صفت خدایی یا معجزهٔ محیّرالعقول و مطالبی که آثار و نشانه‌های آن بزرگواران را در ادوار مقدّم تاریخ بشری (از کشتی نوح و صحف ادریس تا پایهٔ عرش الهی) می‌جست دریغ ننمودند.

تمام قرن سوم هجری به این‌گونه صحنهٔ تلاش و کوشش خستگی‌ناپذیر مفوّضه بود که برای آنان دورهٔ پربار و موفق نیز بود زیرا در این قرن آثار غلات به‌طور عموم، و به خصوص آثار مفوّضه، شکوفایی فراوان یافت. بسیاری از مواد و مطالبی که در زمینه‌های ذکرشدهٔ بالا در آثار متأخّرتر نقل و حفظ شده است دستاورد تلاش فکری و ادبی مفوّضهٔ این دوره است. اضافه براین، آنان برای آن‌که مواضع خود را در سنت شیعه مستحکم‌تر نمایند روایات بی‌شماری در فضائل و ستایش مفضّل و سایر بزرگان نسل گذشتهٔ خود از زبان ائمّهٔ هدی روایت کردند.[۱] این تلاش اعجاب‌آور، نتیجهٔ متوقّع خود را به‌بار آورد و این گروه که تا اوایل قرن سوم مطرود و مورد شکّ و تردید و اتهام و در حاشیه بودند تا اواسط قرن مزبور به درستی در جامعهٔ شیعه برای خود جا باز کرده و می‌کوشیدند که بر گرایش معتدل‌تر پیروز آیند و خود را به‌عنوان مفسّر و نمایندهٔ معتبر مذهب معرفی کنند.

---

۱. نگاه کنید برای نمونه به بصائرالدرجات: ۲۳۷ / رجال کشی: ۳۲۱، ۳۲۲-۳۲۳، ۳۶۵، ۴۰۲ و ۵۰۸-۵۰۹. در بسیاری از این نقل‌ها مطالب اعجاب‌آوری دیده می‌شود. مثلاً در یک روایت دارد که امام صادق(ع) در وسط روز در گرمای شدید تابستان درحالی که در مزرعهٔ خود ظاهراً مشغول کار بوده و عرق می‌ریخته‌اند پس از ذکر نام مفضّل ـ که به حسب قاعده از ایشان جوان‌تر بوده است ـ سی و چندبار تکرار فرموده‌اند: «انّما هو والد بعد والد» (رجال کشی: ۳۲۲-۳۲۳). به گفتهٔ مصحّح مجمع‌الرّجال قهپائی ۶:۱۲۵ چنان‌که گویی ذکر و وصف مفضّل جزء تسبیح حضرت فاطمهٔ زهرا(ع) است.

دانشمندان و راویان حدیث مدرسهٔ قم که در آن دوره، مرکز اصلی و عمدهٔ علمی شیعه بود به شدّت نسبت به بسط و رخنهٔ افکار و آثار مفوّضه عکس‌العمل نشان می‌دادند. آنان نیز با تمام قوا می‌کوشیدند جلوی سیل عظیم ادبیّات غلات را که به سرعت گسترش می‌یافت بگیرند. علماء قم تصمیم گرفتند که هرکس را که به ائمّه نسبت امور فوق بشری بدهد به‌عنوان غالی معرّفی[1] و چنین کسان را از شهر خود اخراج کنند. افراد متعدّدی از راویان حدیث به‌خاطر آن‌که آن‌گونه مطالب را روایت کرده بودند در نیمهٔ اوّل قرن سوم از قم اخراج شدند.[2] البته این مجازات نقل چنین مطالب بود. اعتقاد واقعی به چنان مطالب مسألهٔ دیگری بود که براساس مرویّات از ائمهٔ هدی در حدّ کفر شمرده می‌شد و امکاناً می‌توانست مجازات مرگ به‌همراه بیاورد. گزارشی در دست است که مردم قم یک بار کوشیدند یک راوی حدیث شهر خود را که متهم به اعتقاد داشتن و هواداری از چنان افکاری بود به قتل برسانند ولی چون دیدند او نماز می‌خواند از این عمل خودداری کردند.[3] این داستان نشان می‌دهد که

---

۱. نگاه کنید به بحارالانوار ۵۲: ۸۹.

۲. رجال کشی: ۵۱۲ (همچنین نگاه کنید به رجال نجاشی: ۳۸ و ۷۷). از این جمله بودند راویان مشهوری چون سهل بن زیاد آدمی رازی (رجال ابن‌الغضائری ۳: ۱۷۹ / رجال نجاشی: ۱۸۵)، ابوسمینه محمدبن علی قرشی (ابن‌الغضائری ۵: ۲۶۴ / نجاشی ۳۳۲) و حسین بن عبیدالله محرّر (رجال کشی: ۵۱۲). احمد بن محمدبن خالد برقی مؤلف کتاب «محاسن» هم به‌خاطر عدم دقت در نقل که احیاناً پاره‌ای از آن‌گونه حرف‌ها را در روایات او راه می‌داد از شهر اخراج شد (ابن‌الغضائری ۲: ۱۳۸).

۳. رجال ابن‌الغضائری ۵: ۱۶۰ / نجاشی: ۳۲۹. این شخص ابوجعفر محمدبن اورمه قمی از روات اواسط قرن سوم است که تألیفاتی داشته ازجمله کتابی در ردّ غلات (نجاشی: ۳۲۹ـ ۳۳۰) که شاید به‌خاطر همان سر و صداها و در همان بحبوحه برای تبرئهٔ خود از اتهام مزبور تألیف کرده بود. با این همه، به نقل همین منابع، در یکی از آثار منسوب به او گرایش‌های ←

شیعیان قم در آن زمان فرقی میان دو مفهوم غلوّ و تفویض و میان دو گروه غلات و مفوّضه نمی‌گذاشتند و معتقد بودند که تمام کسانی که ائمّه را موجودات فوق بشری می‌دانند مسلمان و اهل صوم و صلاة و سایر عبادات نیستند. به این دلیل چون آن مرد را مشتغل به نماز یافتند نتیجه گرفتند که اتهام غلوّ در مورد او بی‌اساس بوده است چه آن با نماز خواندن قابل جمع نیست.[۱]

دربرابر تلاش‌های علمای قم، مفوّضه هم طبیعتاً بی‌کار ننشستند و آنان

→ باطنی‌گری و برخی مطالب از آن دست دیده می‌شده است. به هر تقدیر چنین به‌نظر می‌رسد که او درنهایت از گروه مفوّضه بوده است و نه از غلات تندرو که مذاهب مستقل به خود داشتند.

۱. به شرحی که قبلاً گذشت غلات تندرو که ائمّه را خدا می‌خواندند معمولاً شریعت را منسوخ می‌دانسته و خودرا مشمول احکام و واجبات از جمله نماز و همچنین محرّمات نمی‌دانستند. به نظر آنان این احکام برای کسانی بود که به حقائق عالم وجود و مقام واقعی ائمّه مطلع نشده و دچار کوتاهی فکر و قصور ادراک بودند (المقالات والفرق: ۶۱) وگرنه معرفت امام کافی از عبادات و نماز بود (همان منبع: ۳۹ / رجال کشی: ۳۲۵). این نظر را مردم می‌دانستند و لذا فکر می‌کردند غلات را می‌توانند با دقت در رفتار آنان در وقت نمازهای یومیه تشخیص دهند چه اگر طرف، غالی بود طبیعتاً نماز نمی‌خواند (رجال کشی: ۵۳۰). در نقل قولی که از مفضّل در رجال کشی: ۳۲۷ آمده است او نیز امر نماز را دربرابر خدمتگزاری به امام، ناچیز جلوه داده است. گزارش دیگری در همان منبع: ۳۲۵ می‌گوید که او خود شخصاً در سفر زیارت کربلا در خواندن نماز صبح خود کوتاهی کرده بود. این گزارش ظاهراً از این نظر برای راوی اهمیت داشته که مفضّل را به‌عنوان یک غالی تندرو (و نه تنها یک مفوّض) معرفی می‌کند. نمونهٔ حالت مقابل این، اظهار یک راوی حدیث اواسط قرن سوم است که برای تکذیب غالی‌بودن محمّدبن سنان می‌گوید او کسی بود که وضوگرفتن را به من آموخت (فلاح‌السائل: ۱۱). این نکته روشن می‌کند چرا مردم قم که در صدد قتل محمّدبن اورمه بودند با دیدن او درحال نماز ازتصمیم خود منصرف شدند. در ذهنیت آنان اگر او غالی بود که نماز نمی‌خواند. آنان نمی‌دانستند که غلات دو شاخه بودند و شاخهٔ مفوّضهٔ آنان در رعایت شعائر مذهبی با سواد اعظم شیعیان اختلاف و فرقی نداشتند و نماز و تکالیف شرعی خود را مانند بقیهٔ مسلمین انجام می‌دادند.

و سایر شیعیان معتدل را مقصّره خواندند، نامی که پیش از آن در تداول طرفداران اهل بیت(ع) در اعصار اولیه، بر عثمانیه و طرفداران امویان اطلاق می‌شد که نسبت به مقام امیر مؤمنان(ع) بی‌احترامی می‌کردند.[۱] و اکنون نیز گرچه اطلاق آن بر این گروه از شیعیان، این‌چنین توجیه می‌شد که آنان در درک و وصول به واقعیت و حقیقت و کنه مقام ائمّه عاجز و قاصر مانده‌اند،[۲] با این همه روشن است که آن نام همچنان

---

۱. مثلاً رجوع کنید به المعیار والموازنه: ۳۱ که می‌گوید: «افرط فیه قوم فعبدوه و قصّر فیه قوم فشتموه و قذفوه» (نیز نگاه کنید به صفحات ۳۲ و ۳۳ از همین منبع). همچنین به روایت نقل‌شده از امام سجاد در کشف‌الغمّهٔ اربلی ۲:۳۱۱ که دارد: «و ذهبت آخرون الی‌التقصیر فی امرنا واحتجّوا بمتشابه القرآن فتأوّلوه بآرائهم واتّهموا مأثور الخبر بما استحسنوا» یعنی اهل تسنّن (همچنین نگاه کنید به دیباچهٔ مقتضب‌الاثر: ۱۷ و منابع ذکرشده در آن). حدیثی دیگر منسوب به امام صادق(ع) می‌گوید: «الینا یرجع‌الغالی فلا نقبله و بنا یلحق‌المقصّر فنقبله... الغالی قد اعتاد ترک‌الصلاة والزکاة والصیام والحجّ فلا یقدر علی ترک عادته و علی‌الرجوع الی طاعةالله عزّ و جل ابداً، والمقصّر اذا عرف عمل و اطاع» (امالی شیخ ۲:۲۶۴. صورت مختصرتری از این روایت در تفسیر عیّاشی ۱:۶۳ به امام باقر نسبت داده شده است). در این روایت چنان‌که روشن است کلمهٔ مقصّر در معنی یک فرد مسلمان غیرشیعه به‌کار رفته است چه از کسی سخن می‌گوید که درحال حاضر پیرو ائمّه نیست و بعداً بدانان ملحق می‌شود. روشن است که این نام در اصطلاح ائمّهٔ هدی همواره در همین معنی به‌کار می‌رفته است (باز نگاه کنید به روایتی از حضرت رضا در عیون اخبارالرضا ۱:۳۰۴) هرچند اطلاق آن بر شیعیان غیرغالی از طرف غلات شاید از قرن دوم آغاز شده بود (نگاه کنید به المقالات والفرق: ۵۵).

۲. نگاه کنید به بحارالانوار ۲۶:۱۴ـ۱۵ که از یک متن ناشناخته از آثار مفوّضه، این عبارت را به شکل گفتگویی میان پیامبر و امام علی نقل می‌کند: «قلت یا رسول‌الله و من‌المقصّر؟ قال‌الّذین قصّروا فی معرفةالائمّة... ان یعرف [انّ] من خصّه‌الله بالروح فقدفوّض الیه امره یخلق باذنه و یحیی باذنه». همچنین در ابتدای آن متن که از جزوات تبلیغاتی آن گروه بوده و آینهٔ افکار آنان است پس از چنین جملاتی از قول امام علی که «انا حملت نوحاً فی‌السفینة.. انا قدرةالله.. انا احیی و امیت» و نظایر آن، دارد: «من آمن بما قلت و صدّق بما بیّنت فهو مؤمن... و من شکّ... فهو مقصّر» (بحار ۲۶:۶) که حدود ایمان و تقصیر را از نظر مفوّضه روشن می‌کند (نیز رجوع کنید به هدایهٔ خصیبی: ۴۳۱ که متن دیگری از همین دست را نقل می‌کند و اوائل‌المقالات مفید: ۴۵).

رایحهٔ اتهام به تسنّن و ضدیت با آل علی(ع) را در خود داشته و به‌عنوان ناسزا (مثل اصطلاح مرجئه در ادوار متقدم‌تر و وهّابی در ادوار اخیر که حتی وابستگان واقعی آن نیز از آن پرهیز داشته یا دارند) به‌کار می‌رفته است.[۱] بدین‌ترتیب اصطلاح تقصیر درادبیات شیعه پس از قرن دوم معنی و مفهوم تازه‌ای یافت[۲] دربرابر اصطلاح تفویض،[۳] که دومی به

---

۱. رجوع کنید مثلاً به عبارت نقل‌شده در بحارالانوار ۹:۲۶ از همان متن ناشناخته از آثار مفوّضه که از «الناصبة الملاعین والقدریةالمقصّرین» یاد می‌نماید. در صفحهٔ ۶ باز از همان متن آمده است که «و من شکّ (یعنی در صحّت عقاید مفوّضه به شرحی که در بخش‌های پیشین آن متن گفته شده)... فهو مقصّر و ناصب».

۲. البته معنی لغوی رایج «تقصیر» غفلت و قصور از اداء واجب دینی است (فی‌المثل ببینید کتاب التاریخ عبدالملک بن حبیب: ۱۸۹ که در تفسیر سخن امیر مؤمنان «خیرالناس النمط الاوسط بهم یلحق‌التالی و الیهم یرجع الغالی» دارد: «الغالی المجاوز فی‌العبادة والتالی المقصّر») و به همین علاقه در اصطلاح عام منابع کلامی، قصور در شناختن حقائق دینی و معارف الهی را نیز تقصیر می‌خواندند (مثال‌ها در کافی ۱۹:۲ و ۳۹۴:۸ / رجال کشی: ۴۲۴ / اوائل‌المقالات: ۴ و موارد بسیار دیگر) و اصطلاح قدیم شیعی آن در معنی اهل سنت و استعمال مفوّضه در معنی جدید، همه استعمال لفظ عام در احد افراد و مصادیق ادّعایی آن بوده است.

۳. تقابل دو لفظ غلوّ و تقصیر در معنی افراط و تفریط مذهبی چه در اصطلاح شیعی و چه در اصطلاح اسلامی عام، تقابلی قدیم است. برای نمونهٔ چنین تقابل در متون شیعه نگاه کنید به بصائرالدرجات: ۵۲۹ / کافی ۱: ۱۹۸ و ۱۲۸:۸ / هدایهٔ خصیبی: ۴۱۹، ۴۳۱ و ۴۳۲/ خصال: ۶۲۷، و در متون سنّی به عیون‌الاخبار ابن قتیبه ۴۴۶:۱ «باب‌التوسّط فی‌الاشیاء و ما یکره من‌التقصیر فیها والغلوّ»، و ۴۴۷:۱ در شرح سخنی از حذیفه: «خیارکم‌الذین یأخذون من دنیاهم لآخرتهم و من آخرتهم لدنیاهم» که دارد: «و کان یقال دین‌الله بین‌المقصّر والغالی، و قال‌المطرّف لابنه: الحسنة بین‌السّیئتین یعنی بین‌الافراط والتقصیر» (ص ۴۴۸) / مقدمة فی‌التفسیر راغب اصفهانی: ۱۲۰ که از دانشمندان متقدّم‌تر نقل می‌کند که نظریهٔ کسانی که حقّ تفسیر قرآن را منحصر به پیامبر کرده‌اند و نظریهٔ آنان که به هرکس که از عربیّت آگاه باشد چنین حقّی را داده‌اند در دو طرف غلوّ و تقصیر قرار می‌گیرد. یا به رسالة ابلیس الی اخوانه از حاکم جشمی: ۹۶. یک مثل قدیم عربی می‌گوید که در امور دین، غلوّ و تقصیر هر دو محکوم است (نهایهٔ ابن اثیر ۱۱۹:۵) و به گفتهٔ ناصرخسرو: «مؤمن نه مقصّر بود نه غالی» (دیوان او: ۴۱۰ و

←

معنی غلو و تندروی در حقّ ائمّه است و اولی به معنی کوتاه‌آمدن و تفریط در مورد فضائل آنان، با فرض آن‌که هر دو طرف جزء جامعهٔ شیعه و پیرو احکام و فقه و کلام این مکتب هستند و حساب خود را مانند غلات تندرو یا اهل سنت محبّ اهل بیت از مذهب تشیّع جدا نکرده‌اند.

* * *

در این میان خطّ سومی هم وجود داشت که اکثریت افراد عادی جامعهٔ شیعه و بسیاری از راویان حدیث از آن پیروی می‌کردند و آن خط در میان دو نظریه و گرایش بالا قرار داشت. این گرایش، ائمّه را انسان‌های والایی میدانست که به‌طور اخص مشمول فیض و برکت و نظر عنایت الهی بوده و به‌همین دلیل از نظر طبیعت خود با انسان‌های عادی فرق می‌کردند ولی نه به آن صورت‌های غلوآمیز که مفوّضه می‌گفتند. این گرایش معتقد بود که ائمّهٔ اطهار از آن نظر که پاک‌ترین افراد بشر و نزدیک‌ترین آنان به پروردگارند، منشأ برکات و وجود آنان واسطهٔ

← ۴۳۶). همچنین استعمال شهرستانی که در ملل و نحل خود ۱۰۵:۱ درسخن از مذاهب شیعه می‌گوید که «آنان در دو ورطهٔ غلوّ و تقصیر افتاده‌اند. غلوّ در رابطه با ائمّه چه آنان را به رتبهٔ خدایی بالا بردند و تقصیر در رابطهٔ با خدا که او را تا حدّ انسان پایین آوردند». پیداست که او در این‌جا لفظ تقصیر را در معنی عامّ کلامی آن استعمال می‌کند، یا آن‌که چنین سخنی را دربارهٔ شیعه در جایی خواند و از دودستگی شیعیان در مورد سخن ما خبرنداشت و در فهم معنی آن به دشواری افتاد و چنین توجیه کرد. همچنین در ۲۰۳:۱ آن کتاب که می‌گوید: «برخی از غلات، خدا را به منزلت انسان تنزّل دادند و برخی انسان را به منزلت خدا بالا بردند پس آنان در دو طرف غلوّ و تقصیر هستند». فخر رازی هم در الشجرةالمبارکه: ۱۲۱ گفتهٔ یکی از علویان متقدّم را که «غلوّ در محبّت ما هم‌ردیف غلوّ در عداوت با ماست» چنین توضیح می‌کند که «در موضوع محبّت اهل بیت، غلوّ و تقصیر هر دو مذموم است». این باز استعمال در معنی اعمّ است یعنی افراط و تفریط. اما توضیح مصحّح کتاب کمال‌الدّین در پاورقی صفحهٔ ۴۷۰ آن کتاب که «مقصّره» را به انجام‌دهندگان عمل تقصیر در حج تفسیر کرده است ناشی از سبق ذهن است که شایع‌ترین ابتلای محقّقان است.

بسیاری از فیوضات حق است اما این هرگز به آن معنی نیست که آنان در کارهای خداوند مانند خلق و رزق و حیات و ممات تصرّفی داشته باشند.

ائمّهٔ اطهار براساس روایاتی که در دست است، خود همواره و با شدت، غلات و عقاید آنان را محکوم کرده و انتساب هرگونه جنبهٔ فوق بشری به خود را رد می‌نمودند. از حضرت رضا(ع) روایت شده است که فرمودند: «الغلاة... صغّروا عظمةالله، فمن احبّهم فقد ابغضنا و من ابغضهم فقد احبّنا، و من والاهم فقد عادانا و من عاداهم فقد والانا...» و پس از سخنی طویل و نهی از جمیع انواع رابطهٔ دوستی با غلات فرمودند: «من کان من شیعتنا فلا یتّخذنّ منهم ولیّاً ولا نصیراً».[1] سخن مشابهی از امام صادق(ع) شیعیان را از آن‌که جوانان آنان به دست غلات، گمراه و از مذهب حق منحرف شوند برحذر می‌دارد: «احذروا علی شبابکم الغلاة لا یفسدوهم فانّ‌الغلاة شرّ خلق‌الله... والله انّ‌الغلاة لشّر من‌الیهود والنّصاری والمجوس والّذین اشرکوا...».[2] از این‌گونه سخنان درشت و تند علیه غالیان از آن ائمّهٔ هدی بسیار نقل شده است.[3] با این همه، چنان‌که گفته شد اوضاع در قرن سوم هجری به غالیان فرصت داد تا زمینهٔ مساعدتری در جامعهٔ شیعه پیدا کرده و در صفوف آنان رخنه کنند. هرچند این موضوع در مورد نزدیکان و صحابهٔ ائمّه که به آنان راه داشته و اصول عقائد را از آنان فرامی‌گرفتند و در مورد علمای مرکز علمی قم که ازنظر دانش مذهبی در سطح والایی قرار داشتند صادق نبود.

---

۱. توحید صدوق: ۳۶۴ / عیون اخبارالرضا: ۲۰۳:۲.

۲. امالی شیخ ۲: ۲۶۴.

۳. برای چند نمونهٔ دیگر رجوع کنید به قرب‌الاسناد: ۳۱ و ۶۱ / رجال کشی: ۲۹۷-۳۰۲ و ۳۰۶-۳۰۸ / اعتقادات صدوق: ۱۰۰-۱۰۱ / خصال ۶۳:۱ / عیون اخبارالرضا ۱۴۳:۱ و ۲۰۲:۲-۲۰۳ / بحارالانوار ۲۶۱:۲۵-۳۵۰.

تا روزگار امامت حضرت عسکری(ع) بحث‌ها و اختلافات حادّ مذهبی بر سر این مسائل، جامعهٔ شیعه را در برخی نقاط به دو گروه کاملاً دشمن و متخاصم تقسیم کرده بود.[۱] در نیشابور، به‌عنوان مثال، در جامعهٔ شیعیان دودستگی کامل افتاد، و هر گروه، گروه دیگر را کافر می‌شمرد. یک گروه، از نظریات مفوّضه در مورد فوق بشری‌بودن ائمّه جانبداری می‌کرد و می‌گفت آنان با همهٔ زبان‌هایی که مردم دنیا بدان سخن می‌گویند و با زبان پرندگان و حیوانات آشنا هستند و از آن‌چه در عالم می‌گذرد آگاهند. معتقد بودند که وحی با درگذشت پیامبر پایان نپذیرفته و همچنان به ائمّه می‌رسد.

گروه دیگر که رهبر آن دانشمند بزرگ شیعه در آن قرن، فضل بن شاذان نیشابوری (متوفّی ۲٦۰) بود تمام این ادعاها را انکار می‌کرد و می‌گفت امام یک انسان عادی است که فرق اساسی او با سایرین این است که او بر دین خدا و احکام وی آگاهی کامل دارد و تفسیر صحیح آیات قرآن کریم نزد اوست.[۲] نقطهٔ اوج این درگیری هنگامی فرارسید که چندماهی پیش از درگذشت این دانشمند[۳] نماینده‌ای از ناحیهٔ

---

۱. نگاه کنید به کافی ۱:۴۱۱.

۲. رجال کشی: ۵۳۹-۵۴۱. همچنین نگاه کنید به عیون اخبارالرضا ۲:۲۰ / رجال نجاشی: ۳۲۵ و ۳۲۸. در کتاب موسوم به «ایضاح» نیز ــ که به‌نام فضل‌بن شاذان چاپ شده ــ در صفحهٔ ۴۶۱ مطالبی مؤید چنین نظر هست ولی این انتساب نادرست است و کتاب مزبور از محمّد بن جریر بن رستم طبری است (عجالتاً نگاه کنید به قاموس‌الرجال: ۲: ۴۱۱ و ۳: ۱۴۷، هرچند این مؤلّف نیز در ۴: ۲۱۵ و ۸: ۶۴۰ در تشخیص درست نام مؤلّف این اثر به خطا رفته بود).

۳. این تعیین تاریخ براساس نقل کشی است که نامهٔ امام در مورد واقعهٔ بالا در سال ۲۶۰ دو ماه پس از درگذشت فضل بن شاذان ارسال، یا حداقل دریافت شده بود. باتوجه به این نکته که آن حضرت خود در اوایل ماه ربیع‌الاول آن سال رحلت فرمود باید بیشتر واقعهٔ بالا در سال قبل (۲۵۹) روی داده و فضل بن شاذان در ماه‌های اول سال ۲۶۰ وفات کرده باشد. البته این نکته

←

مقدّسهٔ حضرت عسکری(ع) برای جمع‌آوری وجوه شرعی به نیشابور فرستاده شد. تصادفاً این نماینده به هر دلیل بر گروه اول که پیرو افکار مفوضه بودند وارد شد. این مسأله اشکالات مهمی برانگیخت. گروه فضل بن شاذان نمایندهٔ اعزامی را بی‌اعتبار دانسته و از پرداخت وجوه خود به او خودداری کردند. خبربه ناحیهٔ مقدّسه رسید. حضرت عسکری(ع) نامه‌ای به اهالی نیشابور مرقوم فرمودند که طیّ آن عقائد مفوّضه و گروه طرفدار افکار آنان را شدیداً محکوم نموده،[1] ولی همزمان از فضل بن شاذان نیز که مردم را از پرداخت وجوه به نمایندهٔ اعزامی نهی کرده بود گله فرمودند.[2] کشی که این نامه را در رجال خود نقل کرده احتمال می‌دهد که نامه در اصل توسط جناب عثمان بن سعید عمری نوشته و ارسال شده باشد که در این زمان متصدی منحصر امورات ناحیهٔ مقدّسه بود و همهٔ امور مالی امام توسّط او اداره می‌شد.[3] اهمیت این ماجرا در آن است که در این جریان به‌وضوح، ناحیهٔ مقدسه از درگیری میان دو

← که فضل بن شاذان در اوایل سال ۲۶۰ فوت شده از روایتی دیگر نیز در رجال کشی استفاده می‌شود. در آن کتاب: ۵۳۸ نقل می‌کند که یکی از شیعیان خراسانی در راه مراجعت از سفر حج در سامراء به خدمت حضرت عسکری(ع) شرفیاب شد و گفتگویی با ایشان در باب فضل بن شاذان داشت و پس از بازگشت دریافت که در همان زمان که او با امام سخن می‌گفته است فضل بن شاذان درگذشته بود. اگر فاصلهٔ مکه از سامراء و زمان اعمال حج را درنظر بگیریم تشرّف آن مرد خدمت امام در راه بازگشت به حسب قاعده باید در پایان ماه محرم انجام شده باشد که ماه اول سال قمری است (ببینید «اخبار الراضی بالله والمتّقی بالله» از صولی، چاپ قاهره ـ ۱۳۵۴: ۲۳۵ در وقایع سال ۳۳۰ که دارد: «وردالحاجّ بغدادسالمین فی اوّل صفر»). پس درگذشت فضل در اوایل سال مزبور روی داده بود.

۱. رجال کشی: ۵۴۰.

۲. همان، ۵۴۳-۵۴۲.

۳. همان، ۵۴۴.

دسته نگران بوده و از این‌که چنین مباحثات عقیدتی موجب اخلال در ادای تکالیف عامّ مهم‌تر گردد خشنود نبوده است. دلیل آن هم روشن است. فشارهای شدید سیاسی و اجتماعی بر جامعهٔ شیعه در آن سال‌ها بالا گرفته بود و زمان چنین کارها نبود. در نمونه‌ای دیگر، دو گروه مفوّضه و مقصّره از منطقه‌ای دیگر (شاید خود سامراء) نماینده‌ای به ناحیهٔ مقدّسه فرستادند که تعیین تکلیف کنند. امام مجدداً مفوّضه را به نام محکوم کرده و آنان را دروغگو خواندند.[1]

تشتّت و اختلاف داخلی در جامعهٔ شیعهٔ امامی تا روزگار غیبت صغری ادامه یافت.[2] مسأله چندبار برای تعیین تکلیف و دریافت راهنمایی به نوّاب امام ارجاع گردید. در توقیعی که از ناحیهٔ مقدّسه رسید[3] امام از «جهّال و حمقاء» شیعه که به ائمّهٔ طاهرین نسبت علم غیب یا قدرت فوق بشری می‌دادند و در حقّ آنان غلوّ می‌کردند شکایت فرمودند. در موردی دیگر، در پاسخی که جناب محمّد بن عثمان عمری، سفیر دوم ناحیهٔ مقدّسه، به جامعهٔ شیعه ارسال کرد نقطه‌نظرهای مفوّضه در نسبت‌دادن خلق ورزق به ائمّه تکذیب و انکار شد لیکن برکت و عنایت خاص حق دربارهٔ ائمّه که میامن برکات الهی به دعای آنان بر روی مردم گشوده می‌شود تأکید گردید.[4] این توقیع دوم، موضع رسمی نواب

---

۱. غیبت شیخ: ۱۴۸-۱۴۹. همچنین هدایهٔ خصیبی: ۳۵۹، با این فرق که چون این نویسنده خود از مفوّضه است به‌جای «وجّه قوم من المفوّضة والمقصّرة» که در روایت شیخ است می‌گوید: «وجّه قوم من المؤمنین والمقصّرة».

۲. نگاه کنید به غیبت شیخ: ۱۷۸ و ۲۳۸.

۳. احتجاج ۲:۲۸۸ و ۲۸۹ (و از آن‌جا در بحارالانوار ۲۵:۲۶۶-۲۶۷). این توقیع برای محمّدبن علی بن هلال کرخی صادر شده و در آخر آن به او دستور داده شده است که آن را نشان دیگران بدهد تا آنکه همهٔ شیعیان از متن آن مستحضر شده و از مضمون آن مطلع گردند.

۴. غیبت شیخ: ۱۷۸.

ائمّه را که همان نقطه نظر تودهٔ علاقمندان به اهل بیت و جامعهٔ شیعه و درواقع خطّ میانه است، تأیید می‌نمود. یک ضرب‌المثل قدیم که هم غلوّ و هم تقصیر را در مفهوم عمومی و کلّی آن به شرحی که قبلاً گفته شد، نفی می‌کرد[1] اکنون وسیلهٔ بسیاری از افراد جامعه به‌معنی تأیید این راه میانه در میان آن دو مفهوم (در متفاهم جدید اخصّ و شیعی آن) تفسیر می‌گردید. اما از آن‌جا که غالیان تاکنون بارها توسط ائمّه و جامعهٔ شیعه طرد شده و روزگار درازی از بدنامی آنان می‌گذشت چنین تفسیرها بیشتر به ضرر گروه دیگر تمام می‌شد، چه برداشت چنین می‌شد که آنان نیز در انکار فضائل ائمّه مبالغه و زیاده‌روی کرده‌اند.[2] موضع دانشمندانی مانند محمّد بن ابراهیم نعمانی (از نیمهٔ اول قرن چهارم) که شکایت می‌کند گروه‌هایی از شیعیان از خط حق «به غلوّ یا تقصیر» منحرف شده‌اند[3] در همین خط فکری و تابعی از چنان برداشت‌هاست که ذکر شد.[4]

---

۱. این ضرب‌المثل در کتاب تألیفی محمّدبن قاسم استرآبادی مفسر، موسوم به تفسیر حضرت عسکری(ع)، نیز در همان معنی عام خود آمده است آن‌جا که در تفسیر صراط مستقیم گفته می‌شود که آن همواره راه میانه است، راهی که میان دو حدّ افراط و تفریط، پایین‌تر از غلو و بالاتر از تقصیر است. رجوع کنید به آن کتاب: ۴۴ (همچنین معانی‌الاخبار: ۳۳).

۲. مثلاً رجوع کنید به مشارق انوارالیقین حافظ رجب برسی: ۲۴۰ که تلاش می‌کند مفوّضه را به‌عنوان رهروان راه میانه معرفی کند. گلد زیهر در کتاب عقیده و شریعت در اسلام (ترجمهٔ انگلیسی: ۲۲۹) می‌گوید که هم‌اکنون هم نصیریّه، شیعیان را با لقب مقصّره یاد می‌کنند.

۳. غیبت نعمانی: ۱۹. همچنین نگاه کنید به اوائل‌المقالات: ۴۵.

۴. یک نمونهٔ جالب از تأثیرگذاری جوسازی‌ها در دست است: در قرن‌های سوم و چهارم دانشمندان شیعه کتاب‌هایی علیه غلات و مفوّضه تألیف کرده‌اند ازجمله صدوق و حسین بن عبیدالله غضائری (متوفّی ۴۱۱) که کتاب این دانشمند را نجاشی در رجال خود: ۶۹ ذکر می‌کند. کتاب صدوق «ابطال الغلوّ والتفویض» نام داشت. او خود نام صحیح کتاب خود را در عیون اخبارالرضا ۲۰۴:۲ ذکر می‌کند، اما نجاشی: ۳۹۲ این نام را به‌صورت کتا ب«ابطال الغلوّ

←

با این همه، خطّی که از نسبت‌دادن هرگونه صفت فوق بشری به ائمّه احتراز داشت و اکنون توسط مفوّضه به «مقصّره» شهرت یافته بود در سراسر این دوره تا دهه‌های آخر قرن چهارم قوی و پرقدرت باقی ماند. در گزارشی که به روشنی توسط یکی از عناصر طرفدار مفوّضه تألیف شده است گفته می‌شود که از سی نفر حجّاج شیعه که در روز ٦ ذیحجّه سال ۲۹۳ هجری در کنار بیت‌الله الحرام حضور داشتند تنها یک نفر مخلص بود و بقیه همه مقصّره بودند.[۱] در یک گزارش رُمان‌گونهٔ دیگر ـــ که باز به‌طور روشن پس از دورهٔ غیبت صغری تنظیم شده ـــ درطی یک گفتگوی خیالی میان جابربن یزید جعفی (متوفّی ۱۲۸) و امام باقر(ع) گفته می‌شود که اکثریت شیعه را مقصّره تشکیل می‌دهند؛[۲] آنان که در معرفت مقام واقعی امام کوتاه آمده‌اند یعنی در این‌که اوست که با قدرتی که خداوند به او داده است خلق می‌کند و روزی می‌دهد و او با عنایت خدا بر همه چیز عالم و بر همه کار قادر است.[۳]

دانشمندان حوزهٔ قم که در این دوره عالی‌ترین مقام و مرجع علمی جامعهٔ شیعه بودند[۴] تا پایان این قرن چهارم با قدرت و شدت، ضد

→ والتقصیر» آورده است که ظاهراً سبق ذهن است با تأثیرپذیری از جوّ موجود در میانهٔ قرن پنجم در جامعهٔ شیعهٔ عراق که مبارزه با تفویض، اولویت خود را به مبارزه با تقصیر داده بود.

۱. کمال‌الدین: ۴۷۰ و ۴۷۳. همچنین رجوع کنید به دلائل‌الامامه: ۲۸۹ـ۳۰۰ و غیبت شیخ: ۱۵۶ که در این دو منبع اخیر اشاره به مقصّره حذف شده ولی جمله‌ای که می‌گوید فقط یک تن از سی تن حاجی شیعه «مخلص» بود به‌جا گذارده شده است.

۲. بحارالانوار ۲۶:۱۵.

۳. همان منبع: ۲۶:۱۴ـ۱۵.

۴. این حقیقت به‌خصوص باتوجه به این نکته، خوب مشخص می‌شود که حسین بن روح نوبختی، سفیر سوم ناحیهٔ مقدّسه (متوفی ۳۲۶) کتابی را که از نظر اعتبار مشکوک بود برای ←

مفوّضه باقی مانده و با انتساب هرگونه وصف فوق بشری به ائمّه برخورد سخت می‌کردند. همین دانشمندان معتقد بودند که هرکس پیامبر اکرم یا ائمّه اطهار را از سهو و اشتباه در جزئیات کارهای شخصی که ارتباطی به ابلاغ پیام الهی ندارد مصون بداند غالی است.[۱] آنان همچنان راویان روایاتی راکه چنین صفات فوق بشری را به ائمّه استناد می‌داد غیر معتمد دانسته[۲] و روایت و نقل چنان مطالب را نامشروع می‌شمردند. گروهی از دانشمندان قم حتی می‌گفتند که ائمّه هرچند مفروض‌الطاعه و به نصّ و وصیت، رهبرجامعهٔ اسلامی و جانشین پیامبرند اما در نحوهٔ علم به شریعت با دیگر دانشمندان دینی فرقی ندارند یعنی آنان نیز برای کشف احکام جزئیهٔ فرعیه به اجتهاد و استدلال متوسل می‌شوند و از راه عرضهٔ فروع بر اصول به احکام دست می‌یابند.[۳] بنابراین فرق آنان با دیگر علمای شریعت این است که چون به‌ناچار، شریعت مانند هر نظام قانونی محتاج به مرجع عالی تشخیص و تفسیر است این گروه از دانشمندانِ مفسّرِ قانون به نصّ پیامبر به این مهم نصب و برای این کار معین شده‌اند و مسلمانان همان‌طور که در سایر موارد از عبادات و صوم و صلاة و غیره باید مطیع فرمان پیامبر باشند در این زمینه هم از فرمان آن حضرت باید پیروی کنند وگرنه هیچ خصوصیت نه در طبیعت و ذات ائمّه و نه در نحوه و منبع و سرچشمهٔ علم آنان با سایرین وجودندارد.

← دانشمندان قم فرستاد که در آن نظر کنند و اگر چیزی برخلاف نظرات خود در آن یافتند به او بگویند (غیبت شیخ: ۲۴۰).

۱. من لا یحضره‌الفقیه ۱:۳۹۵ـ۳۶۰. همچنین کتاب مقدمه‌ای بر فقه شیعه، متن انگلیسی: ۴۰.

۲. برای مثال رجوع کنید به بحارالانوار ۳۴۷:۲۵.

۳. تصحیح‌الاعتقاد مفید: ۶۶.

مفوّضه نیز تا پایان قرن چهارم به کشمکش خستگی‌ناپذیر خود ادامه داده و همچنان علمای قم را با نام موهن مقصّره توصیف می‌کردند. این کار، شیخ صدوق ــ بزرگترین و برجسته‌ترین[1] فارغ‌التحصیل و نمایندهٔ مدرسهٔ قم را که در اواسط و نیمهٔ دوم قرن چهارم می‌زیست ــ به‌شدت خشمگین کرد. در رسالهٔ اعتقادات که او در تشریح اجمالی مواضع کلامی شیعه نوشته پس از تأکید بر این‌که از نظر شیعه، غلات و مفوّضه کافر بوده و از همهٔ فرق دیگر کفر و ضلال بدترند می‌گوید: «نشانهٔ مشخّص مفوّضه و غلات و نظایر آنان این است که آنان علما و مشایخ قم را به تقصیر متهم می‌کنند».[2]



در دورهٔ غیبت صغری، فعالیت و مجاهدت خستگی‌ناپذیر مفوّضه برای وانمودساختن خود به‌عنوان نمایندهٔ اصیل فکر شیعی و جاانداختن مکتب خود به‌عنوان راه میانه میان غلوّ (به‌معنی الحادی آن) و تقصیر به حدّ اعلی رسید. در این راه آنان هیچ فرصتی را از دست ننهاده و از هیچ کوششی فروگذار نکردند. تکیه و تمرکز اصلی آنان در این راه، روی تألیف و تدوین متون و تنظیم و نقل روایاتی بود که پاره‌ای را گذشتگان آنان به یادگار گذارده و برخی دیگر را خود در این نسل ابداع می‌نمودند. نتیجه آن شد که علی‌رغم تمام کوشش علمای قم، مقدار معتنابهی از این‌گونه روایات به سیستم حدیث شیعه رخنه کرد. دست‌بردن در متون قدیم که توسط دانشمندان معتمد نوشته شده و درج روایات در آن متون، پیش از

---

۱. رجوع کنید به فهرست شیخ: ۱۵۷.

۲. رسالهٔ اعتقادات صدوق: ۱۰۱. ولی در متن چاپی مورد مراجعهٔ ما (چاپ‌شده همراه شرح باب حادی عشر مقداد سیوری) عبارت «مشایخ قم» به شکل «مشایخهم» چاپ شده که غلط است و براساس متن نقل‌شده در تصحیح‌الاعتقاد: ۶۵ تصحیح می‌شود.

اینها هم با موفقیت به‌وسیلهٔ منحرفین در روزگار امام باقر و امام صادق انجام شده[1] و اکنون نوبت مفوّضه بود.[2] طبعاً چنین روایات بعدها براساس ضبط در کتاب منسوب به آن دانشمندان معتمد، با همان اسناد عمومی کتاب در متون بعد روایت می‌شد. سیستم سنتی روایت حدیث برخلاف آن‌چه محدّثان گمان می‌کنند نمی‌توانست جلوی چنین جعل‌ها را بگیرد. تنها توجه به وجود یا عدم وجود داعی جعل و شرایط صدور روایت و نظایر آن (و به‌طور خلاصه قرائن خارجی و داخلی) است که گاه می‌تواند تاحدودی زمینه را به‌دست بدهد و گرنه حتی نسبت‌دادن غالی‌ترین متن به افرادی امثال عبدالله بن ابی یعفور یا احمد بن محمّد بن عیسی اشعری قمی ــ که محدّثان را به‌دلیل نقل چنین روایات از قم بیرون می‌کرد ــ نیز کار مشکلی نبود و بسیار هم انجام شد. خواهیم دید که گاهی این جعل‌ها و درج‌ها، دو نسخهٔ کاملاً متفاوت از کتاب واحد به‌وجود آورده که حتی فهرست‌نویسان قرن پنجم از توجه به انتحال غافل مانده و

---

۱. نگاه کنید به رجال کشی: ۲۲۴-۲۲۵. جعل وانتحال نسل‌های اولیهٔ این منحرفین کار احادیث شیعه را به جایی رسانیده بود که زرارة بن اعین، بزرگ‌ترین دانشمند شیعه در نیمهٔ اوّل قرن دوم هجری، آرزو می‌کرد کاش می‌توانست «آتشی افروخته و تمام منقولات شیعه را بسوزاند» (بحارالانوار ۲۵: ۲۸۲). همچنین نگاه کنید به رجال کشی: ۲۵۷ که زراره در عکس‌العمل نسبت به دستور حضرت باقر(ع) که فرمودند: «حدّثوا عن بنی‌اسرائیل ولا حرج» به ایشان عرض می‌کند: «والله انّ فی احادیث‌الشیعه ماهو اعجب من احادیثهم!». در کافی ۸: ۲۵۴ نیز از حضرت صادق(ع) روایت شده که «انّ ممّن ینتحل هذاالامر لیکذب حتّی انّ‌الشیطان لیحتاج الی کذبه!».

۲. برای آنکه عبارت فوق، نوعی جانبداری از مقصّره دربرابر مفوّضه به‌شمار نیاید توضیحی کوتاه لازم است: مقصّره در متون قدیم شیعی به جعل حدیث متهم نشده و شاهدی نیز بر ارتکاب چنین امر از سوی آنان در منابع حدیث و رجال دیده نمی‌شود. درحالی که این مسأله به غلات و مفوّضه بسیار نسبت داده شده و عملاً نیز نمونه‌های بسیاری از منقولات آنان در دست است که صحّت انتساب آن به ائمهٔ اطهار غیرمحتمل است و محدّثان برجستهٔ شیعه نیز آن را نادرست دانسته‌اند.

هر دو نسخه را به نویسندهٔ اصلی منتسب ساخته‌اند. بسیاری از روایات مفوّضه همچنین برای متهم‌ساختن مخالفین خود به سنی‌گری و ضعف ایمان و انکار فضائل اهل بیت(ع) و مخالفت با آنان، تألیف و با چنین متن‌هایی تدوین می‌گردید.[1]

اما مشکل اصلی مفوّضه جوّی بود که در روزگار حضور ائمّه به‌خاطر فرمایشات مکرّر و بسیار آن بزرگواران علیه آنان به‌وجود آمده بود. مردم به ناگزیر می‌دانستند که مفوّضه و غلات مورد لعن و تکفیر ائمّهٔ هدی بوده‌اند درحالی که در بسیاری روایات گفته می‌شد که مقصّره ــ که در آن زمان دیگر به معنی شیعیان غیرغالی درآمده بود ــ رستگار می‌شوند.[2] پس مفوّضه ناچار بودند به نوعی وضع تعادل قوا را به نفع خود تغییر دهند و این کار را از دو راه پیش گرفتند. از یک طرف درصدد عرضهٔ تفسیر جدید و جاانداختن این فکر برآمدند که روایاتی که از شیعیان غیرغالی و رستگاری آنان سخن می‌گوید در رابطه با مقصّره نیست بلکه منحصر به شیعیان معمولی و پیروان خطّ میانه است[3] و از

---

۱. برای مثال رجوع کنید به هدایهٔ خصیبی: ۳۸۵ که می‌گوید پس از درگذشت غیرمنتظرهٔ حضرت سیّد محمّد فرزند امام هادی(ع) که همه او را امام بعدی می‌دانستند «وقعت‌الشبهة عندالمقصّرة والمرتابین من‌الشیعة». درحالی که کسانی به‌حسب قاعده باید دچار اشکال می‌شدند که قائل به علم غیب امام بودند نه مقصّره که هیچ مشکلی با این ماجرا نمی‌توانستند داشته باشند.

۲. مانند روایت از حضرت صادق که قبلاً هم نقل شد: «الینا یرجع‌الغالی فلا نقبله و بنا یلحق‌المقصّر فنقبله. قیل له: کیف ذلک یاابن رسول‌الله؟ قال: الغالی قد اعتاد ترک‌الصلاة والزکاة والصیام والحجّ فلا یقدر علی ترک عادته و علی‌الرّجوع الی طاعةالله عزّ وجلّ ابداً و انّ‌المقصّر اذا عرف عمل و اطاع» (امالی شیخ ۲: ۲۶۴).

۳. نظیر این نقل در گفتگویی خیالی میان امام صادق و مفضّل: «قال: یا مفضّل، المقصّرة همّ‌الّذین هداهم الله الی فضل علمنا و افضی الیهم سرّنا فشکّوا فینا وانکروا فضلنا و قالوا لم ←

طرف دیگر روایات مشابهی با عبارات مشابه از زبان ائمّه ساختند که غلات را بر مقصّره ترجیح می‌داد و برای آنان آیندهٔ بهتری پیش‌بینی می‌کرد.[۱] روش دیگری هم که در اعصار متأخّرتر در پیش گرفتند تلاش در تبرئهٔ خود از عنوان مفوّضه بود به گونه‌ای که گویی ائمّه از یک فرقه که تنها در زمان آنان وجود داشته و سپس در صفحات تاریخ ناپدید شده است سخن می‌گفته‌اند. درحالی که عقاید و افکار مفوّضه در روایات وارده از ائمّهٔ اطهار صریحاً و به تفصیل بیان شده و مرز میان آنان و غلات ملحد نیز به درستی تبیین گردیده است که عقیدهٔ به قدرت تصرف ائمّه در کائنات اگر منظور قائل آن، همدوشی آن بزرگواران با ذات حق است گوینده از غلات ملحد خواهد بود و اگر منظور، حصول این قدرت با تفویض الهی و وجود آن در طول قدرت حق است گوینده از مفوّضه است و هر دو گروه همزمان و یکسان مشمول سرزنش و لعن ائمّهٔ اطهار قرار گرفته‌اند.

* * *

همچنان که گفته شد تلاش شبانه‌روزی و پی‌گیر مفوّضه در اشاعهٔ افکار خود بی‌ثمر نبود و پاره‌ای از افکار و ابداعات آنان به هرصورت داخل سیستم مذهبی شیعه برای خود جای گشود. مثلاً موضوع افزودن

← یکن لیعطیهم سلطانه و معرفته... قال‌المفضّل: یا مولای قد روینا انّکم قلتم‌الغالی نردّه الینا والتالی نلحقه بنا. قال: یا مفضل ظننت انّ‌التالی هم‌المقصّرة؟ قال: کذا ظننت یا سیّدی. قال: کلّا، التالی هم من خیار شیعتنا القائلین بفضلنا المتمسّکین بحبل‌الله و حبلنا» (هدایهٔ خصیبی: ۴۳۱).

۱. مثل این صورت که درست دربرابر روایتی که در دو پاورقی پیش‌تر نقل شد ساخته شده و فقط در آثار مفوّضه دیده می‌شود: «الغالی نردّه الینا و یثبت و یستجیب ولا یرجع، والمقصّر ندعوه الی‌الالتحاق بنا والاقرار بما فضّلنا الله به فلا یثبت ولا یستجیب» (هدایهٔ خصیبی: ۴۳۲).

شهادت ثالثه در اذان که به تصریح شیخ صدوق از ابداعات و شعائر آنان بود[1] و سپس علی‌رغم بی‌میلی یا مخالفت بسیاری از فقهای شیعه[2] به‌صورت یک شعار و سنت شیعه درآمد[3] که البته با توجه به این واقعیت جدید و تغییر بنیادی در ماهیّت شعاری آن که دیگر نمایندهٔ انتساب به مکتب مفوّضه نیست ظاهراً وجود آن در اذان در روزگار ما نباید مسأله‌ای از این نظر داشته باشد.[4] موضوع دیگر مسألهٔ علم امام

---

۱. من لایحضره الفقیه ۱: ۲۹۰-۲۹۱.

۲. برای مثال رجوع کنید به نهایهٔ شیخ: ۶۹ / کتاب النقض: ۹۷ / معتبر محقّق ۲: ۱۴۱ / تذکرهٔ علّامه ۱: ۱۰۵ / ذکری: ۱۷۰ / لمعه: ۱۲ / روض‌الجنان: ۲۴۲ / الروضة‌البهیّة ـ شرح لمعه ـ ۱: ۲۴۰ / مجمع‌الفائدة والبرهان ۲: ۱۸۱ / لوامع صاحبقرانی ۱: ۱۸۲ / ذخیرهٔ سبزواری: ۲۵۴ / مفاتیح فیض ۱: ۱۸۱ / کشف‌الغطاء: ۲۲۷-۲۲۸ (نیز ببینید ذریعه ۵: ۱۹۹ و ۱۱: ۴۷).

۳. اضافهٔ این بند به اذان تا سال ۹۰۷ که شاه اسماعیل صفوی دستور داد به اذان اضافه شود میان شیعیان ظاهراً مرسوم نبوده است (ولی ببینید نشوارالمحاضرة ۲: ۱۳۳). در آن زمان گفته شد که آن سنتی شیعی بوده که تا آن روزگار برای پنج قرن متروک مانده بود (احسن‌التواریخ روملو ۱۲: ۶۱). یک قرن بعد در نیمهٔ اول قرن یازدهم آن‌چنان شیوع یافته بود که اگر کسی در اذان نمی‌گفت متهم به تسنّن می‌شد (ببینید تذکرهٔ نصرآبادی: ۲۲۶) تا آن‌جا که فقهایی که آن را از نظر فقهی مسأله‌دار می‌دانستند از ترس سوء تفاهم عوام، تقیّه کرده و چیزی نمی‌گفتند (لوامع صاحب قرانی مجلسی اول ۱: ۸۲). اما یک قرن بعد در اواسط قرن دوازدهم، شاید به‌خاطر تغییر شرایط سیاسی، مجدداً بسیاری از شیعیان از ذکر آن در اذان خودداری می‌کردند (رسالة فی استحباب الشهادة بالولایة فی‌الاذان از محمّد مؤمن حسینی: ۴۳-۴۴ / کنزالشیعه ۲: ۳). میرزامحمّد اخباری در رسالهٔ شهادت بر ولایت / خود: ۱۸۱-۱۸۳ گزارش می‌دهد که شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، فقیه بزرگ شیعه در اوایل قرن سیزدهم (متوفی ۱۲۲۸) درخواستی برای فتحعلی شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۵۰) فرستاده و از او خواسته بود که دستور دهد ذکر شهادت ثالثه در اذان درکشور ممنوع اعلام شود. (نسخه‌ای از رسالهٔ کاشف‌الغطاء در این مورد با نام«رسالة فی‌المنع من‌الشهادة بالولایة فی‌الاذان» در قم هست. ببینید «صد و شصت نسخهٔ خطی» از رضا استادی: ۵۵). در نصف دوم همان قرن، علمای شیعهٔ هند هم کوشیدند شیعیان آن مناطق را تشویق کنند که از اضافه‌کردن این بند در اذان خودداری کنند ولی موفق نشدند (اعیان‌الشیعه ۲: ۲۰۵ / ریحانة‌الادب ۴: ۲۲۹).

۴. نگاه کنید به مستمسک العروة‌الوثقی ۵: ۵۴۵ که با عنایت با ماهیّت شعاری موجود این جمله، ذکر آن را حتی لازم می‌شناسد.

در اموری بود که هیچ رابطهٔ مستقیم یا غیرمستقیمی با احکام شرع نداشت. برخی متکلّمان قدیم شیعه مانند نوبختیان در این مسأله از نظر مفوّضه پشتیبانی کردند.[۱] همچنین در این موضوع که شرایط امامت ذاتی است نه اکتسابی.[۲] ولی همین متکلّمان در مسائل دیگر مانند قدرت ائمّه بر اظهار معجزه[۳] و دریافت وحی[۴] و شنیدن صدای فرشتگان[۵] و صدای زائران حرم‌های مطهرشان پس از وفات[۶] و آگاهی بر احوال شیعیان خود و علم غیب[۷] با نظر مفوّضه مخالفت کردند. البته شیخ مفید حتی در آن دو موردی هم که نوبختیان با مفوّضه موافقت کرده‌اند نظر مخالف دارد.[۸] در طرف مقابل در دو مسألهٔ دیگر یعنی جواز اظهار معجزه و امکان شنیدن صدای زائران اعتاب مشرّفه و فرشتگان می‌گوید که روایات صحیحه‌ای این مسائل را تأیید می‌کند[۹] (البته این روایات از همان قبیل هستند که علمای قدیم قم[۱۰] و بسیاری از دانشمندان متقدّم دیگر در قرون نخست[۱۱] که در زمان ائمّه می‌زیسته و خود در صحنه

---

۱. اوائل‌المقالات: ۳۷ـ۳۸.
۲. همان منبع: ۳۲ـ۳۵.
۳. همان، ۴۰.
۴. همان ۳۹ـ۴۰.
۵. همان، ۴۱.
۶. همان، ۴۵.
۷. همان، ۳۸.
۸. همان، ۳۳، ۳۵ و ۳۸.
۹. همان، ۴۰، ۴۱ و ۴۵. ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیّین ۲:۱۲۵ اختلاف شیعه را در مسألهٔ امکان اظهار معجزه به دست امام ثبت کرده است.
۱۰. برای مثال نگاه کنید به لیست مفصّل راویانی که ابوجعفر محمّدبن حسن بن ولید (متوفی ۳۴۳)، رئیس مدرسهٔ قم در روزگار خود (فهرست شیخ: ۱۴۳)، روایات آنان را نامعتبر شناخته است (رجال نجاشی: ۳۲۹ / فهرست شیخ: ۱۴۳).
۱۱. مثلاً فضل بن شاذان نیشابوری نقل روایاتی را که محمّد بن سنان ـ که همچنان که قبلاً ذکر

بودند ــ والشاهد یری ما لا یری‌الغائب ــ به‌عنوان مجعولات غلات و مفوّضه رد می‌کردند). ابن قِبه، متکلّم بزرگ شیعه در اواخر قرن سوم، نیز امکان این‌که خداوند بر دست امام معجزه‌ای را ظاهر کند منتفی نمی‌دانست[1] هرچند وی نیز سایر عقاید مفوّضه مانند اعتقاد به علم غیب امام[2] یا وجودهر صفت فوق بشری در او را[3] به‌شدت رد می‌کرد.

بدین ترتیب می‌بینیم که بخش‌هایی از مواریث فکری مفوّضه از اواخر قرن چهارم در سنت علمی شیعه رخنه کرده و به‌تدریج مقبولیت می‌یافت. البته در مجامیع حدیثی مدت‌ها بود راه یافته و حضور چشمگیری پیداکرده بود به‌خصوص در مجامیع بزرگ مانند کتاب کافی که به‌خاطر بزرگی و گستردگی آن، ناچار احادیث ضعیف زیادی هم در آن راه یافته و حتی به نقل برخی بزرگان[4] از کل ۱۶۱۹۹ حدیث آن،[5]

← شد از بزرگان مفوّضه بود ــ به ائمّه اطهار نسبت داده بود جایز نمی‌دانست (رجال کشی: ۵۰۷). علی بن حسن بن فضّال، یک دانشمند برجستهٔ شیعه در اوایل قرن سوم، چنین نظری را نسبت به روایات حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی که غالی و دروغگو بود داشت (همان کتاب: ۴۴۳) علی‌رغم آن‌که ابن فضّال خود نزد او روایت آموخته و کتاب تفسیر قرآن او را از اول تا آخر استنساخ کرده بود (ایضاً: ۴۰۴ و ۵۵۲). حسن بن علی بن زیاد وشّاء، از راویان مشهور حدیث شیعه در اوایل قرن سوم، درحالی که کتابی را برای شاگردان خود می‌خواند از روایت یک حدیث آن‌که رنگ افکار مفوّضه را داشت خودداری کرد (تفسیر عیّاشی: ۳۷۴:۱). اصطلاح «لایکتب حدیثه» یا «لایجوز ان یکتب حدیثه» در کتاب‌های رجال شیعه فراوان در رابطه با راویان حدیث مفوّضه به‌کار می‌رود (برای مثال ابن‌الغضائری ۱۸۴:۵ [در رابطه با محمّدبن حسن بن جمهور عمّی] و ۱۳۱:۶ [در رابطه با مفضّل بن عمر جعفی]. همچنین رجوع کنید به رجال نجاشی: ۱۲۲).

۱. رجوع شود به مسألهٔ فی‌الامامهٔ او، بندهای ۵-۷.

۲. رجوع کنید به نقض کتاب الاشهاد او، بندهای ۳۴ و ۳۵.

۳. رجوع شود به همان منبع ذکر شده در پاورقی پیشین، بند ۳۴.

۴. لؤلؤةالبحرین: ۳۹۵ / روضات‌الجنّات ۶: ۱۱۶ / الذریعه ۲۴۵:۱۷.

۹٤۸۵ حدیث ضعیف و غیرمعتبر است. در دوره‌های متأخرتر بسیاری از محتویات نوشته‌های مفوّضه، حتی آثار افرادی مانند حسین بن حمدان خصیبی که از تفویض نیز پا فراتر نهاده و بسیاری از مبانی غلات ملحد را در ادوار و اکوار و نظایر آن پذیرفتند، از راه نوشته‌هایی که برخی از دانشمندان شیعه برای مراجعهٔ عوام و به شیوهٔ عصری دوره‌های خود نوشتند به سنت شیعی راه یافت. در این نوشته‌ها هدف کلی آن بود که اعتقاد مردم عادی به مقامات ائمّهٔ اطهار و مبانی مذهب هرچه بیشتر تقویت و تحکیم شود و از افتادن آنان به دام مذاهب دیگر جلوگیری گردد پس بسیاری از منقولات و روایات مربوط به معجزات و مطالب شگفتی‌انگیز که در هرگونه کتابی برای ائمّه یافت می‌شد در آن آثار نقل شده تا با مطالب مشابه در کتب فِرَق دیگر هماوردی کند[۶] اما مؤلفان لزوماً متعهد به صحّت جمیع روایاتی که در کتاب‌های خود نقل می‌کردند نبودند. کتاب‌هایی مانند دلائل‌الامامه و مسند فاطمه طبری شیعی، عیون‌المعجزات حسین بن عبدالوهّاب، تفسیر فرات بن ابراهیم، روضه یا مائة منقبة ابن شاذان، ثاقب‌المناقب عمادالدین طوسی، الخرائج والجرائح قطب‌الدین راوندی و کتاب‌های متعدد دیگری از این قبیل بودند.

در آن روزگاران عاملی دیگر هم در صحنه بود که به نقل و اشاعهٔ احادیث مفوّضه کمک می‌کرد و آن، ذهنیت جامعهٔ حدیثی در قرون میانه در همهٔ فِرَق اسلامی بود که تعداد بیشتر شمارهٔ روایات هر راوی و محدّث،

---

۵. دربارهٔ شمارهٔ احادیث کتاب کافی، مقدمهٔ چاپ اخیر آن از حسین علی محفوظ (ص ۲۸) و منابعی که در آن‌جا نام برده شده است دیده شود.

۶. رجوع شودبه تحقیقات اخیر اسلام‌شناسان در باب نقش قصّاص و مذکّرین و تقابل فضائل‌خوانان شیعی و مناقب‌خوانان سنّی در قرن‌های اولیهٔ اسلامی و سخنان ابن ابی‌الحدید ۱۱:۴۸-۵۰ و دیگران در مقابلهٔ شیعیان با پدیدهٔ جعل و ضرب حدیث در اردوی مخالف.

دلیل بر مرتبهٔ والاتر علمی او تلقّی می‌گردید پس محدّثان به تکثیر روایات و شیوخ و اسانید روایتی خود ولع و شوق بی‌اندازه داشتند و به‌همین دلیل محدّثان سنّی و شیعه در آن ادوار، بسیاری احادیث روایت کرده و سنّیان حتی گاه روایاتی را در رسائل خاصّ و مفرد مدوّن کرده‌اند که با مبانی و اصول مذهبی آنان ناسازگار است. عذر همه هم آن بود که روایت حدیث جز درایت آن است و راوی در مقام نقل، وظیفه‌ای جز روایت آن‌چه مشایخ او برای وی بازگو کرده بودند، ندارد. در قرن‌های اولیه هم در کتاب‌های رجال می‌بینیم که در شرح حال بسیاری از روات می‌گویند که خود درست اعتقاد بوده ولی در روایات او نادرستی‌های بسیار دیده می‌شود، یا آن‌که خود معتمد بوده اما در نقل حدیث و صحّت مرویٌّ عنه لاابالی بوده است. نتیجتاً روات حدیث گاهی مطالبی را که درنسخه‌های مختلف کتاب‌های متقدّم می‌یافتند (با آن‌که در بسیاری اوقات، چنین اضافات و اختلافات حاکی از تصرّفات و الحاقات بعدی جاعلان حدیث می‌توانست باشد)[1] یا محتویات کتاب‌هایی را که دانشمندان شیعه در صحت انتساب آن به مؤلفین ادعایی تردید کرده یا دلیلی برای صحّت آن انتساب وجودنداشت[2] با همان اسناد ادعایی روایت می‌نمودند.

به زودی عاملی دیگر به صحنه افزوده شد و آن اهتمام برخی از دانشمندان متأخر به حفظ و ضبط بازماندهٔ «مواریث شیعی» بود. مفهوم

---

۱. این «اختلافات نسخ» گاهی درحدی بود که ازکتاب واحد، دو کتاب مختلف به‌وجود می‌آورد. چنین بود مثلاً وضع کتاب بصائرالدرجات صفّار قمی (رجوع کنید به مقدّمهٔ مصحّح چاپ تبریز: ۴ـ۵ و منابعی که ذکر می‌کند).

۲. مانند نسخهٔ موجود کتاب سلیم بن قیس هلالی (رجوع کنید به نظر شیخ مفید در تصحیح‌الاعتقاد و ابن‌الغضائری درکتاب الضعفاء در باب آن) و کتاب اثبات‌الوصیّهٔ منسوب به مسعودی و کتاب الاختصاص منسوب به شیخ مفید و غیر اینها (نیز نگاه‌کنید به رجال نجاشی: ۱۲۹ و ۲۵۸ / ابن‌الغضائری ۵: ۱۶۰ و غیره).

مواریث شیعی شامل همهٔ آثاری بود که از قرون اولیهٔ تاریخ اسلامی باقی مانده و نویسندگان آن در کتب رجال حدیث شیعه نامبردار شده بودند پس ناگزیر آثار مؤلفانی را که در آن کتاب‌ها به فساد عقیده یا غلوّ و تفویض متهم گردیده بودند نیز شامل می‌شد. برخی از متأخرین در این راه تا آن‌جا پیش رفتند که کوشیدند آن‌گونه مؤلفان را تنزیه کرده و ارکان و اساطین علم رجال حدیث را به‌خاطر نسبت دادن فساد عقیده به غلات و مفوضهٔ صدر اول سرزنش نمایند.[1] علّامه محمّدباقر مجلسی نیز در کتاب جلیل‌القدر بحارالانوار هرچه از این‌گونه مطالب یافته بود به همان داعی و انگیزه ثبت فرمود گرچه در بسیاری موارد با رعایت مبانی و اصول علمی به وضع منبع و غرابت مطلب و عدم اعتقاد خود به صحّت آن تصریح و تأکید نمود.

***

تاریخ‌نگاری سیر تحولات بعدی این دو گرایش فکری ــ که تعارضات و برخوردهای میان آن دو، فصل قابل توجهی را در تاریخ جامعهٔ شیعه پس از دورهٔ غیبت صغری تشکیل می‌دهد ــ از موضوع کار این کتاب خارج است. به‌طور خلاصه هرچند مفوّضه از جنبهٔ نظری به‌عنوان یک گروه خارج از مذهب تشیّع شناخته شده[2] و گفته می‌شد

---

۱. رجوع کنید به‌خصوص به دیباچه‌هایی که برخی فضلای متأخر نجف بر چاپ‌های آن‌گونه کتاب‌ها نوشته‌اند. گرایش کلی در آن مرکز معزّز علمی در قرن اخیر بر معتبرشناختن همهٔ این‌گونه آثار و تنزیه غلات و مفوّضه تا سرحد امکان و سرزنش اصحاب کتب رجالی و علمای متقدم شیعه بوده است و به‌طور خلاصه امثال حسین بن حمدان خصیبی‌ها خیلی محبوب‌تر از امثال ابن‌الغضائری‌ها و محمّد بن حسن بن الولیدها بوده‌اند.

۲. مثلاً نگاه کنید به کتاب غیبت شیخ: ۲۵۴ که در سخن از شخصی که قبلاً شیعه بود ــ به نام ابودلف کاتب ــ می‌گوید که وی به مذهب مفوّضه گرایید و شیعه او را جز مدت کمی نشناختند (صار مفوّضاً ولا عرفته الشیعة الّا مدّة یسیرة).

که عقاید آنان به اتفاق نظر علمای شیعه مردود است[۱] اما بسیاری از تعلیمات آنان (گرچه نه جهان‌شناسی و تفسیر خاص آنان از نحوهٔ خلق و وجود جهان) که به شکل حدیث درآورده بودند[۲] در میان شیعیان در اعصار بعد طرفدارانی یافت. افراد و گروه‌های تندروی در جامعهٔ شیعه پیدا شدند که حتی تفسیر مفوّضه از جهان و نقش ائمّه در خلق و رزق موجودات را نیز پذیرفتند. مؤلفانی مانند حافظ رجب برسی (متوفّی بعد از ۸۱۳)[۳] و گروه شیخیّه که در قرن سیزدهم هجری پدیدار شد از آن دسته‌اند. بسیاری از متصوّفه و دراویش نیز چنان عقایدو گفته‌ها را با

---

۱. نگاه کنید به مصابیح‌الانوار شبّر ۳۶۹:۱. همچنین به پاورقی صفحهٔ ۱۷۵ از جلد دوم بحارالانوار.

۲. چنانکه دیده شد متقدّمین از علمای شیعه به چنین نقل‌ها اهمیتی نمی‌داده و روشن است که حتی اگر معتقد به حصول اطمینان نوعی عرفی از اخبار آحاد بوده‌اند چنین نظری را در مسائلی که دواعی بر جعل، متکثّر و متوفّر بوده نداشته و طبعاً ماند برخی ساده‌اندیشان ادوار متأخّرتر، قائل به حصول تواتر معنوی و اجمالی از ضمّ مجعولات به یکدیگر هم نبوده‌اند. فی‌الواقع هیچ «نوع عقلاء» و عرفی هم در مسائل مهمّهٔ دنیوی که پای امری حیاتی درمیان بوده و امکان کذب شایعات وجود داشته باشد به آن‌گونه شایعات اعتنایی نمی‌کندو اگر در مسأله‌ای تسامح کرد دالّ بر عدم اهمیت موضوع درنظر اوست. پس متقدّمین که حتی در فرض پذیرش حجّیت و اعتبار اخبار آحاد در فروع (که امر آن بسیار اسهل از عقاید است تا آن‌جا که در برخی صور تعارض و اختلاف، موکول به تخییر است) چنان مطلب را در اصول یعنی عقاید نمی‌پذیرفتند کاری برابر مبنای عرف عقلا می‌کرده‌اند. مسألهٔ مؤیدبودن به فلان حدیث و خبر یا تقدّم اصالة عدم‌الزیاده بر اصالة عدم‌النقیصه و نظایر آن را هم فقط برای همان چهارچوب که دواعی جعل متوفّر نبود می‌گذاشتند. موضوع تواتر معنوی و اجمالی را هم در فصل چهارم خواهیم دید که به کلی خارج از موضوع است.

۳. دربارهٔ این فرد به‌خصوص نگاه کنید به کتاب الغدیر ۳۶۸:۷. وی چه در زمان حیات خود و چه پس از مرگِ به غلوّ متهم بوده (نگاه کنید به کتاب مشارق انوارالیقین خود او: ۱۴-۱۶، ۲۱۹ و ۲۷۲ / بحارالانوار ۱۰:۱ / امل‌الآمل ۱۱۷:۲ / ریاض‌العلماء ۳۰۷:۲ / اعیان‌الشیعه ۴۴۶:۶ / الغدیر ۳۴:۷) و از کتاب مشارق انوارالیقین او به‌خوبی روشن است که به مبانی فکری مفوّضه معتقد بوده است.

افکار باطنی‌گرایانهٔ خود موافق یافته و از آن جانبداری مـی‌کردند. یک گرایش جدید فلسفی ـ عرفانی شیعی که به‌شدت از جهان‌شناسی صوفیانهٔ محیی‌الدین ابن عربی متأثر بوده، و پس از حـدود سـه قـرن از نخسـتین نمودهای آن در افکار و آثار سید حیدر آملی، عارف شیعی قرن هشتم، سرانجام در قرن یازدهم در شکل مکتب فلسفی موسوم به حکمت متعالیه تطوّر یافت در بُعد امامت، براساس همان جهان‌شناسی، نظریهٔ موسوم به «ولایت تکوینی» را بنیاد نهاد. نهایتاً در میان جامعهٔ علمی شیعه بر سر پذیرش این مفهوم جدید و یـا حـدود شمـول آن، در ادوار اخـیر بـاز دودستگی‌هایی وجود داشته است.[۱] هرچند اکثریت مطلق عوام شـیعه ـــ ازجمله نویسندهٔ اثر حاضر ـــ و بیشتر دانشمندان آن مکتب مقدّس، همانند روزگاران گذشته همواره راه میانه را پیروی کرده‌انـد کـه ائمّـه را نه‌تنها جانشین پیامبر اکرم در دین و در ریاست جامعهٔ اسلامی می‌شناسد بلکه به برکات وجود مقدس آنان و قـرب و مـقام خـاص مـعنوی آن بزرگواران در حضرت حق و نتایج متفرّع بر آن معتقد است اما نـیابت آنان را از خداوند در خلق ورزق و تشریع شریعت نمی‌پذیرد[۲] و از غلوّ در مورد آنان همچنان که خود دستور فرموده‌اند پرهیز می‌کند.

کتاب‌های بسیاری در طول این مدت مدید وسیلهٔ اطـراف مخـتلف دعوی نوشته شده و اختلاف بر سر طبیعت امام، به طبع بر نقطه نظرهای دیگر هر گروه نیز تأثیر گذارده است. افراد غیر شیعه اعم از اهل سنت و اسلام‌شناسان خارجی که گاه نظریاتی چنان متضاد در آثار شیعه می‌بینند دچار سرگشتگی شده و گاه نظریات معتدل‌تر نویسندگان شـیعه را در

---

۱. در این باره رجوع کنید به کتاب امامت و رهبری از استاد مرتضی مطهری: ۵۷.
۲. به‌عبارت دیگر در مورد امام معتقدند که «بِیُمنه رُزِقَ‌الوری» نه این‌که «هو رازق‌الوری».

مسائل امامت و نظایر آن حمل بر مجامله و مداهنه، تقیّه یا کوشش برای عرضهٔ چهرهٔ قابل قبول‌تر و مسالمت‌جوتری از تشیّع و یا (چنان‌که اخیراً در نوشته‌های ضد شیعه رواج یافته است) حمل بر دورویی و دروغگویی و فریبکاری آن نویسندگان می‌کنند به این استناد که نظریات و منقولات کاملاً متناقض با آن در کتاب‌های نویسندگان دیگری که به همان اندازه در سنت شیعی محترم و معتبر هستند آمده است.

آن‌چه این افراد نمی‌دانند آن است که هر دو طرف در بیان نظریات خود صادق و راستگو هستند ولی هریک نمایندهٔ یک جناح و گرایش با نظریات خاص در برخی مسائل مهم اعتقادی است. در جامعهٔ علمی شیعه نیز مانند بسیاری مکاتب و مذاهب دیگر بر سر برخی مسائل نظری اختلاف نظر وجود دارد. آن‌چه همهٔ پیروان مکتب تشیّع را از گرایش‌های مختلف وحدت می‌بخشد همان نقطهٔ مشترکی است که کلّیت عقیدهٔ تشیّع بر آن بنیاد شده است یعنی این نظریه که ائمّهٔ اهل بیت(ع) منبع و مرجع نهایی دانش مذهبی پس از پیامبر(ص)، مفسّران حقیق قرآن مجید و شارحان اصلی و منحصر سنّت شریف نبوی(ص) بوده و اطاعت و پیروی آنان فرض عین و واجب حتمی هر مسلمان است.

بخش سوم

بحران رهبری و نقش راویان حدیث

پیش از این نشان داده شد که اکثریت بزرگ شیعیان در نیمهٔ اول قرن دوم هجری از امام جعفر صادق(ع) که در روزگار خود از طرف همهٔ مسلمانان به‌عنوان برجسته‌ترین فرد از خاندان پیامبر(ص) مورد احترام بود، پیروی می‌کردند. اما یک گروه از شیعیان پرحرارت که طرفدار قیام مسلحانه بوده و روش صبر و انتظار امام را نمی‌پسندیدند نخست در سال ۱۲۲ به قیام زید بن علی پیوسته و پس از آن به شاخهٔ حسنی از خاندان پیامبر روی آوردند[1] که در آن زمان، بزرگ آن عبدالله بن الحسن معروف به عبدالله المحض (متوفی ١٤٥) نوادهٔ امام مجتبی(ع) بود. عبدالله در آن دوره مسن‌ترین فرد بازمانده از دودمان پیامبر بود[2] و براین اساس خود را

۱. رجوع کنید به بصائرالدرجات: ۶۶ / کافی ۱:۳۴۹ / رجال کشی: ۴۲۷ / مناقب ابن شهر آشوب ۳:۳۴۹. همچنین فرق‌الشیعه: ۶۸ والمقالات والفرق: ۷۳.

۲. المجدی فی‌الانساب: ۳۷ / عمدةالطالب: ۱۰۱ / فصول فخریّه: ۱۰۱. همچنین کافی ۱:۳۵۸.

بزرگ آن خاندان می‌شمرد.[۱] گروه شیعیانی که به شاخهٔ حسنی رو آورده بودند سرانجام به قیام فرزند وی، محمّد بن عبدالله نفس زکیّه، در سال ۱٤٥ پیوستند. آنان مدتی کنترل منطقهٔ مدینه را در دست داشتند و در آن مدت حضرت امام صادق(ع) را که حاضر نشده بود از قیام آنان پشتیبانی کند مورد آزار و بی‌حرمتی قرار دادند.[۲] این قیام به‌زودی به شکست انجامید اما بازماندگان از آن، هستهٔ مرکزی گروهی را تشکیل دادند که در آینده با نام «زیدیّه» شناخته شده و راه خود را به کلّی از امام صادق و شیعهٔ امامیّه جدا کرد. از طرف دیگر دودستگی و اختلاف میان دو شاخهٔ حسنی و حسینی عترت پیامبر موجب شد که برخی از شیعیان در تشخیص امام دچار تردید شده و بگویند که گرچه احقّیت آل علی(ع) در تصدّی ریاست جامعهٔ اسلامی مسلّم است ولی چون اکنون درمیان خود آنان اختلاف افتاده است تشخیص امام حق میسّر نیست. باید صبر کرد که آنان خود بر سر تعیین بزرگ خاندان اتفاق نظر پیدا کنند. امام حق کسی خواهد بود که اعضای خاندان پیامبر او را به اجماع به‌عنوان رئیس خاندان بپذیرند.[۳] با این همه اکثریت شیعیان در آن دوره که به‌زودی با نام «شیعهٔ امامیّه» شناخته شدند[۴] به امامت امام جعفر صادق(ع) گردن

---

۱. مشاجرات او بر سر این مسأله با امام صادق(ع) در کافی ۱:۳۵۸ و ۸:۳۶۳-۳۶۴ نقل شده است. همچنین نگاه کنید به آن کتاب ۲:۱۵۵ و ۳:۵۰۷ / بصائرالدرجات: ۱۵۶ و ۱۶۰ / تفسیر عیّاشی ۱:۳۶۸ / کشف‌الغمّه ۲:۳۸۴.

۲. نگاه کنید به کافی ۱:۳۶۳ / غیبت شیخ: ۱۱۹ و منابع بسیار دیگر.

۳. غیبت نعمانی: ۱۳۳-۱۳۵.

۴. یعنی هواداران انتقال امامت از پدر به فرزند. به تعبیر شیخ مفید در مجالس ۲:۸۸ و ۹۳: «قائلین به نظام امامت». در مسائل‌الامامه منسوب به ناشیء اکبر: ۲۳ و ۲۶ والتنبیه والاشراف مسعودی: ۲۳۲ از همین گروه به‌عنوان «اصحاب‌النسق» و در مسائل‌الامامه: ۲۴، ۲۵، ۴۶ و ۴۸

←

نهاده[۱] و از همان زمان به بعد «جعفری» نام گرفتند.[۲]

→ به‌صورت «القائلون بنسق‌الامامة» یاد شده است. لقب اهانت‌آمیز «رافضه» یا «روافض» در استعمال اهل سنت در اصل بر همین گروه از شیعیان اطلاق می‌شد هرچند درکتاب‌های ملل و نحل گاه تعبیر «الزیدیّه من‌الروافض» هم آمده است (چنان‌که در الفرق بین‌الفرق: ۲۲۲ [چاپ محمّد بدر] / تبصرةالادلّهٔ نسفی، در آغاز باب رؤیت در اواخر جزء اول). نویسندگان سنی نوشته‌اند که این لقب را نخستین‌بار زید بن علی بر گروهی از هواداران خود اطلاق کرد که به‌خاطر خودداری او از تبرّی از خلفای نخستین از وی کناره گرفتند (رجوع کنید به مقالهٔ فرید لندر دربارهٔ فِرَق شیعه در فِصَل ابن حزم: ۱۳۷ـ۱۵۹ و مقالهٔ کالبرگ دربارهٔ نام رافضه: ۶۷۷ـ۶۷۹، هر دو به انگلیسی). اما شیعیان در قرن سوم معتقد بودند که آن را مغیرة بن سعید بجلی (متوفی حدود ۱۱۹) که خود نخست از شیعیان بوده و سپس راه خودرا از آنان جداکرده و فرقهٔ خاصی را پایه‌گذاری کرد (رجوع شود به مدخل مغیریّه در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ جدید ۷: ۳۴۷ـ۳۴۸ به قلم مادلونگ) علیه آنان وضع کرده است (نگاه کنید به فرق‌الشیعه: ۷۵ / المقالات والفرق: ۷۷ / تاریخ طبری ۷: ۱۸۱ / مقالات ابوالقاسم بلخی: ۱۷۹ / دعائم‌الاسلام ۱: ۶۲). در این‌باره مدخل رافضه از دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ جدید (به قلم کالبرگ) که تازه درآمده است نیز دیده شود.

۱. رجال کشی: ۴۷۳. ولی علی‌رغم گفتهٔ کشی شواهدی در دست است که برخی از اصحاب امام باقر (ظاهراً از معمّرین و متقدّمین آنان) از اطاعت و انقیاد کامل نسبت به حضرت صادق خودداری می‌کردند. ازجمله این سخن که از ایشان روایت شده است: «اللّهم اغفر لاصحاب ابی فانّی اعلم انّ فیهم من ینقّصنی» (بحارالانوار ۷۴: ۱۷ از قرب‌الاسناد) در بصائر صفّار: ۲۵۹ و ۵۱۰ نیز روایتی از ابوعبیدهٔ حذّاء هست که می‌گوید پس از رحلت حضرت باقر(ع) «کنّا نردد کالغنم لا راعی لها فلقینا سالم بن ابی حفصة فقال: یا ابا عبیدة من امامک؟ قلت: ائمّتی آل محمّد..» که از آن برمی‌آید امامت حضرت صادق(ع) به مرور زمان بر جامعهٔ شیعه مسلّم گردیده بود.

۲. رجوع کنید به کافی ۲: ۷۷ / رجال کشی: ۲۵۵ / مقالات بلخی: ۱۷۹، ۱۸۰ و ۱۸۱. همچنین قرب‌الاسناد: ۲۷۶. اصطلاح «تجعفر» در مفهوم گرویدن به آن حضرت نیز به زعم مصادر از همین دوره رواج یافته است. این اصطلاح در شعری منسوب به سید حمیری شاعر معروف این دوره (دیوان او: ۲۰۲ و سخن در صحّت یا عدم صحّت آن داستان درکتاب الکیسانیّة فی‌التاریخ والادب: ۳۳۱ـ۳۳۷) و منابع متأخرتر (مانند جلاءالابصار حاکم جشمی: ۱۲۸) آمده است. دور نیست که این اصطلاح را به قیاس و وزان «تجفّر» در شعری که هارون بن سعد عجلی، رئیس زیدیّه در واسط در میانهٔ قرن دوّم، علیه پیروان حضرت صادق(ع) سروده بود ←

نخستین بحران رهبری در جامعهٔ شیعهٔ امامیّه بلافاصله پس از درگذشت امام صادق(ع) در سال ۱٤۸ پدیدار شد که میان پیروان آن حضرت بر سر مسألهٔ جانشینی ایشان به شکل زیر اختلاف افتاد.

۱) یک گروه که شامل برخی از پیروان برجستهٔ آن حضرت مانند ابان بن عثمان[۱] و سعد بن طریف اسکاف[۲] و دیگران[۳] بود هیچ‌کس را

← ساخته باشند. بخش مورد استناد از آن شعر به نقل ابن قتیبه در تأویل مختلف‌الحدیث: ۸۵ والفرق بین‌الفرق، ۲۴۰ (چاپ قاهره، به تصحیح محمّد بدر) چنین است:

«ألم تـر أنّ الرافضین تـفرّقوا — فکلّهم فـی جـعفر قـال منکراً...

و من عجب لم اقضه جلد جفرهم — بـرئت الی‌الرحمن مـمّن تـجفّرا»

۱. رجال کشی: ۳۵۲. ابان بن عثمان احمر یکی از شش نفری بود که دانشمندترین شاگردان جوان‌تر امام صادق را تشکیل می‌دادند (همان منبع: ۳۷۵). در مورد انتساب او به گروه بالا تردیدهایی در برخی نوشته‌ها دیده می‌شود که منشأ آن اختلاف ضبط نسخ رجال کشی است که در برخی نسخ، عبارت «کان من‌الناووسیّه» در مورد بالا (ص ۳۵۲) به شکل «کان من‌القادسیّه» آمده است. مؤلف قاموس‌الرجال ۱۱۴:۱ و ۱۱۶ (چاپ جدید) معتقد است که این نسخهٔ دوم اصحّ است چون نجاشی: ۱۳ و شیخ در فهرست: ۱۸ ابان را از مردم کوفه خوانده‌اند که قادسیّه از توابع آن بود. ولی باید توجه داشت که کشی به صراحت می‌گوید که «ابان از مردم بصره بود که در کوفه می‌زیست». پس عبارت «وکان من‌القادسیّه» در چنین سیاقی نمی‌گنجد زیرا با مطلب قبل آن در تعارض خواهد بود. هیچ مؤیّدی هم برای این که ابان از مردم قادسیّه باشد وجود ندارد ولی برای این مدّعا که او بر امام صادق وقف کرده باشد شاهد دیگری هم هست و آن این‌که برخلاف گفتهٔ نجاشی: ۱۳ و فهرست شیخ: ۷ هیچ روایتی که او از جانشین امام صادق نقل کرده باشد در منابع دیده نمی‌شود (قاموس‌الرجال ۱۵۱:۱) درحالی که وی در دورهٔ امامت حضرت موسی بن جعفر(ع) زنده و فعال بوده است (گرچه تاریخ درگذشت ابان مشخص نیست ولی بسیاری از راویان حدیث که از اواخر قرن دوم به نقل از حدیث پرداخته‌اند از او روایت می‌کنند و این نشان می‌دهد که ابان تا دهه‌های آخر آن قرن زنده و مرجع طالبان حدیث بوده است. لیست این راویان را در معجم رجال‌الحدیث ۱۶۴:۱ ببینید. همچنین نگاه کنید به لسان‌المیزان ابن حجر ۲۴:۱).

۲. رجال کشی: ۲۱۵.

۳. ازجمله عنبسة بن مصعب (کشی:۳۶۵) و یک دانشمند پر اثر شیعه در قرن چهارم به نام ←

پس از آن حضرت به‌عنوان امام نپذیرفتند. چنین به نظر می‌رسد که اعضای این گروه، امام صادق(ع) را نه به‌عنوان امام در مفهوم خاص شیعی آن بلکه به‌عنوان بزرگ‌ترین عالم دینی زمان یا برجسته‌ترین و دانشمندترین عضو خاندان پیامبر(ص) می‌شناخته و پیروی می‌کرده‌اند. از این نظر در بینش آنان اصلاً ضرورتی نداشت که ایشان جانشینی داشته باشد چه برسد به آن که آن جانشین باید لزوماً از نسل ایشان هم باشد. اینان شاید هیچ‌یک از کسانی را که به‌عنوان جانشین امام صادق در جامعهٔ شیعه پیشنهاد شدند از نظر مقام علمی در سطحی که به پیشوایی و تقدم آنان گردن نهند نپذیرفتند[1] و به این معنی بر امام صادق(ع) توقّف کردند.

نگارندگان کتب ملل و نحل،[2] با این وجود، از این گروه مذهب

→ ابوطالب عبیدالله بن احمد انباری (متوفی ۳۵۶) که شیخ در فهرست: ۱۰۳ او را از ناووسیّه خوانده است هرچند در فهرست ابن ندیم: ۴۲۷ به‌جای ناووسیّه «بابوشیّه» آمده که دربارهٔ آن در چند صفحهٔ بعد توضیحی خواهد آمد. مع‌ذلک این حقیقت که این دانشمند دارای گرایش‌های واقفی به‌معنی اعم بوده (یعنی تسلسل ائمّه را تا حضرت ولیّ عصر به روش سنتی شیعه نپذیرفته بوده است) از رجال نجاشی: ۲۳۲ هم برمی‌آید.

۱. برخی روایت و اشارات دیگر هم بر وجود چنین نظریاتی در جامعهٔ شیعه میانهٔ قرن دوم دلالت دارد. مثلاً در کتاب الامامة والتبصره از علی بن بابویه: ۱۹۸ جمله‌ای به شکل حدیث به پیامبر اکرم(ص) نسبت داده شده که «اذا مضی الغلامان من ولدی جعفر و ابوجعفر طویت طنفسة العلم».

۲. فرق‌الشیعه: ۷۸ / المقالات والفرق: ۷۹ / مسائل‌الامامهٔ ناشیء اکبر: ۴۶ / کتاب الزینهٔ ابوحاتم رازی: ۲۸۶ / مقالات الاسلامیّین اشعری ۱:۱۰۰ / مقالات بلخی: ۱۷۹ (که در چاپ به خطا «باروسیّه» آمده است) / مجالس مفید ۲:۸۸ / اصول‌الدین عبدالقاهر بغدادی: ۲۷۳ (که در چاپ به غلط «یائوسیّه» ضبط شده) / الفرق بین‌الفرق: ۶۱ / التبصیر فی‌الدین: ۳۷ / فصل ابن حزم ۵:۳۶ / ملل شهرستانی ۱:۱۹۵ / شرح رسالهٔ حورالعین نشوان حمیری: ۱۶۲ / محصّل ←

خاصی ساخته و گفته‌اند که آنان معتقد بودندکه امام صادق(ع) درواقع رحلت نفرموده بلکه در غیبت رفته و در آینده به‌عنوان قائم بازخواهد گشت.[۱] مؤلفان این گروه را به نام ناووسیّه نامگذاری کرده‌اند که به‌زعم آنان از نام رئیس گروه که مردی از مردم بصره به نام ناووس بود[۲] گرفته

← فخر رازی: ۳۵۴ / اعتقادات فرق او: ۶۴ (که در چاپ به غلط «ناموسیّه» ضبط شده است). نیز خطط مقریزی ۲:۳۵۱ و انساب سمعانی ۱۳:۱۹ (که در این منبع دوم به خطا به آنان نسبت می‌دهد که در وفات امام باقر تردید کردند و علاوه بر آن منتظر رجعت امام صادق هم هستند!). باز نگاه کنید به نقض کتاب‌الاشهاد ابن قبه، بندهای ۱۴ و ۲۳ / کمال‌الدین صدوق: ۳۷ / الفصول‌العشرهٔ مفید: ۳۷۳ / غیبت شیخ: ۱۸ و ۱۱۹ / المنقذ من‌التقلید ۲: ۳۹۴.

۱. صورت دیگری از عقیدهٔ این گروه در محصّل فخر رازی: ۳۵۴ نقل شده است که براساس آن امام صادق درواقع رحلت فرموده ولی پس از ایشان دیگر امامی نخواهد بود تا روزگار رجعت ایشان در آخرالزمان. این نقل با قطع نظر از ذیل آن منطبق است بر استظهاری که در متن شده است. صورت ثالث، نقل مؤلف کتاب الشجره است که می‌گوید ناووسیّه معتقدند امام صادق(ع) وفات نکرده بلکه در جزیره‌ای از جزایر دریای مغرب زندانی است.

۲. اختلافات در نام این شخص چنین است: فلان بن فلان الناووس از بصره (فرق‌الشیعه: ۷۸ / کشی: ۳۶۵) / فلان بن الناووس (المقالات والفرق: ۸۰) / فلان بن ناووس (مقالات بلخی: ۱۸۰ که در چاپ «یاووس» شده است) / ابن الناووس (کتاب الزینه: ۲۸۶) / ابن ناووس از موجّهین بصره (نشوان حمیری: ۱۶۲) / ابن ناووس البصری (فصل ابن حزم ۵:۳۶ که در چاپ به «مصری» تصحیف شده است) / عجلان بن ناووس (مقالات الاسلامیّین ۱:۱۰۰ که ظاهراً «عجلان» تصحیف «فلان است) / عبدالله بن الناووس (مجالس مفید ۲:۸۸ که به احتمال عبدالله را در معنی لفظی آن به‌کار برده است چنان‌که نگارندهٔ هدیةالعارفین ۱:۵۷۵ در مورد نام پدر ملّا عبدالصمد همدانی که در هیچ منبعی ذکر نشده و دیگران درمواردی دیگر [ازجمله در مورد نام پدر یاقوت حموی بلکه همهٔ یاقوت‌نامان دیگر که همه بردهٔ رومی بودند، بلکه به گفتهٔ زرکلی در اعلام ۸:۲۶۰ تمامی کسانی که نام پدر آنان مجهول باشد] چنین کرده‌اند) / اعلام‌الوری طبرسی: ۲۹۵) / عبدالله بن ناووس (مفاتیح‌العلوم خوارزمی: ۵۰). در جایی هم عبدالله بن عجلان البصری دیدم که اکنون نام منبع را به یاد ندارم و آن نوعی جمع احتیاطی میان صور بالاست با اندکی اعمال تخییر در انتخاب نام شخص و نام پدر او. این اختلافات را هم ضمیمه کنید: منابع بالا گفته‌اند که وجه تسمیهٔ گروه به «ناووسیّه» آن بوده است که نام رهبر ←

شده بود. دو صورت متباین از دلیل وقف این گروه بر امام صادق در منابع بالا ارائه شده است.[۱] با این همه بسیار مشکل می‌توان دلیلی تصور کرد که کسانی چنین عقیده‌ای در مورد حضرت صادق(ع) پیدا کنند چه هیچ‌یک از دلایلی که بعداً موجب حدوث چنین عقیده‌ای در مورد حضرت موسی بن جعفر(ع) شد در موردایشان صادق نبود. اولاً ایشان بارها و بارها صریحاً و آشکارا فرموده بودند که قائم شخصی جز ایشان است[۲] و شایعهٔ منتسب به حدیث نبوی که بعداً در دورهٔ فرزند ایشان همه جا وجود داشت در مورد ایشان نبود. ثانیاً برخلاف روش عملی فرزندشان، ایشان هرگز در درگیری‌های سیاسی روزگار خودمداخله

← گروه، ناووس یا ابن ناووس بود. اما برخی دیگر گفته‌اند که او از دهی به نام ناووسا (ملل شهرستانی ۱۹۵:۱) یا ناووسی (نشوان حمیری: ۱۶۲ شاید به الف مقصوره) بوده هرچند یاقوت در معجم البلدان ۲۵۴:۵ فقط یک قریهٔ «ناووسا» نام در نزدیک بغداد و یک «ناووس الظبیه» در اطراف همدان یاد می‌کند. از طرف دیگر در الفرق بین الفرق: ۶۱ و التبصیر فی‌الدّین: ۳۷ این نسبت را به یک ناووس (گورستان مسیحیان) در بصره دانسته‌اند.

۱. مقایسه کنید نقل فرق الشیعه: /۷۸ المقالات والفرق: ۷۹-۸۰ / مجالس مفید ۸۸:۲ / ملل و نحل شهرستانی ۱۹۵:۱ را با نقل رجال کشی: ۴۱۴. یکی از دو نقل قولی که به‌عنوان اساس پیدایش این مذهب در نقل اول ذکر شده در منابع دیگر به‌عنوان اساس نظریهٔ کسانی که بر حضرت موسی بن جعفر(ع) وقف نمودند یاد گردیده است. مقایسه کنید کتاب الزینهٔ ابوحاتم رازی: ۸۶ / ملل شهرستانی ۱۹۵:۱ / محصّل فخر رازی: ۳۵۴ را با کتاب الزینه: ۲۹۰ / فرق‌الشیعه: ۹۰ / المقالات والفرق: ۸۹-۹۰.

۲. رجوع شود به فصل اول کتاب حاضر. بنا به نقل کافی ۳۰۷:۱ و هدایهٔ خصیبی: ۲۴۳ حتی عنبسة بن مصعب که از قهرمانان اصلی ماجرای انشعاب گروه موسوم به ناووسیّه دانسته می‌شود خود از امام صادق(ع) روایت کرده که در پاسخ سؤال او که آیا ایشان قائم است فرموده بودند که ایشان قائم به معنی «من یقوم بالامر» و متصدّی منصب امامت پس از پدر خود هستند، دربرابر قائم به سیف و بنیادگذارندهٔ حکومت حق و عدالت که مراد و منظور سائل بوده است.اشارهٔ دیگری به این‌که قائم شخصی جز ایشان است در روایت دیگری از همین راوی در بصائر صفّار: ۴۷۸ نیز هست.

نفرمود و پس از روشی که در دورهٔ انقلاب ضدّ اموی و سپس در مورد قیام نفس زکیّه پیش گرفت هیچ کس امید سیاسی و انتظاری از ناحیهٔ ایشان نداشت که آن انتظار و امید با چنین دستاویزها زنده نگاه داشته شود. ثالثاً ایشان در زندان درنگذشته بود که مردم در وفات ایشان به این دلیل تردیدی کرده باشند. عاملی که در مورد حضرت موسی بن جعفر(ع) وجود داشت. گذشته از اینها برخلاف مورد حضرت موسی بن جعفر(ع) که مردم تا سالیان دراز[۱] با فرزند ایشان بر سر اثبات وفات او گفتگو کرده و برای آن امر، سند و شاهد می‌طلبیدند در مورد امام صادق(ع) حتی یک مورد هم نقل نشده که کسی در صحّت امامت جانشین او براین اساس تردیدی کرده یا با ایشان گفتگویی نموده باشد.[۲]

باتوجه به مطالب و نکات بالا بسیار ممکن به‌نظر می‌رسد که تمام مطالب مربوط به وجود یک گروه از شیعیان مدّعی و معتقد به غیبت امام صادق(ع) که همه از منابع و نقول شیعه سرچشمه گرفته است کلاً ناظر به ذهنیّت شیعیان امامی بوده باشد که همواره باید امامی از خاندان پیامبر وجودداشته باشد. چنین ذهنیتی را طبعاً آنان از همهٔ اصحاب امام صادق(ع) هم انتظار داشتند. شخصی با چنین پیش‌فرض و ذهنیت، از دعوی برخی صحابهٔ حضرت صادق(ع) به انقطاع امامت پس از آن جناب چنین برداشت می‌کند که آنان معتقد به غیبت ایشان بوده‌اند درحالی که به احتمال زیاد، قائلین به انقطاع امامت چنان ذهنیتی نداشته و

---

۱. به‌خصوص مراجعه کنید به رجال کشی: ۴۲۶، ۴۵۰، ۴۵۸، ۴۶۳، ۴۷۳-۴۷۴ و ۴۷۵ (که این مورد مربوط به سال ۱۹۳ یعنی ده سال پس از رحلت امام کاظم است) و ۴۷۷ و ۶۱۴.

۲. البته این موارد به همین شکل بر دعوی وقف گروهی از شیعیان بر امام عسکری(ع) هم که درمنابع دیده می‌شود صادق است ولی در آن مورد جهتی اضافی بود که پیشنهاد چنان امر را میسّر می‌ساخت چنان‌که پس از این ذکر خواهد شد.

چنین ادعایی نکرده بودند.[۱]

۲. گروه دیگری را هواداران اسماعیل، یک فرزند امام صادق که یکی دو سال پیش از رحلت پدر خود درگذشت، تشکیل می‌دادند. اسماعیل فرزند ذکور ارشد امام و بسیار مورد علاقه و محبت ایشان بود و انتظار عمومی آن بود که وی جانشین آن حضرت خواهد بود.[۲] حتی شایعاتی قوی در جامعهٔ شیعه به‌وجود آمده بود که امام او را صریحاً به‌عنوان جانشین خود معیّن فرموده است.[۳] فوت غیرمنتظرهٔ اسماعیل، به این دلیل

---

۱. در میان دانشمندان اسلامی، شیخ مفید تنها کسی است که در اصل وجود چنین گروه که وفات امام صادق(ع) را انکار کرده و ایشان را قائم دانسته باشند تردید نموده است (مجالس ۲: ۹۰). ابوحاتم رازی هم در کتاب الزینه: ۲۸۵ تأکید می‌کند که هرگز در زمان خود کسی را با چنین اعتقاد نیافته است. نکته‌ای که باید توجه داشت این است که برخی منابع سنّی از فرقه‌ای از غلات به‌نام «ناووسیّه» نام می‌برند که به اختلاف مآخذ یا منتظر رجعت امیر مؤمنان ـ بدون هیچ‌گونه ذکری از امام صادق ـ بوده (ملل و نحل شهرستانی ۱: ۱۹۵ به نقل از ابوحامد زوزنی / تلبیس ابلیس: ۲۲) و یا بعداً با ضمیمه‌شدن سبائیّه جزء اتباع امام صادق درآمده و در مورد آن حضرت غلوّ می‌نموده‌اند (الفرق بین‌الفرق: ۶۱ / التبصیر فی‌الدین: ۳۷. نیز نگاه کنید به انساب سمعانی ۱۳: ۱۹). شاید بتوان استظهار کرد که این مصادر سنّی، نقلیات منابع شیعه را در باب گروه ناووسیّه با مطالب مربوط به یک فرقهٔ دیگر که نام آن از نظر املایی متقارب بوده است خلط کرده و عقایدفرقهٔ دوم را به‌گروه اول نسبت داده‌اند. اگر این احتمال قابل ملاحظه باشد شاید بتوان تصور کرد که نام «بابوشیّه» (که ابن ندیم: ۲۴۷ به‌عنوان فرقه‌ای شیعی که دانشمند هم‌عصر او ابوطالب انباری به آن وابسته بود ذکر می‌کند) تصحیفی از «ناووسیّه» نباشد بلکه نام فرقه‌ای گمنام از غلات باشد که مصادر سنّی عقاید آن را به خاطر مشابهت املایی به «ناووسیّه» نسبت داده‌اند چه آنان را یک فرقه پنداشته‌اند. اگر این احتمال درست باشد باید گفت که شیخ طوسی هم که در فهرست: ۱۰۲ آن دانشمند را از «ناووسیّه» دانسته اشتباه مشابهی را ـ منتها از طرف دیگر ـ مرتکب شده چه آن شخص امکاناً متعلق به یک فرقهٔ غالی قرن چهارم به نام بابوشیّه بوده است. امکان غلط نسخه و تصرّفات کاتبان و مصحّحان را نیز نباید از نظر دور داشت.

۲. فرق الشیعه: ۷۹ / المقالات والفرق: ۸۰ / الامامة والتبصره: ۲۱۰ / رجال کشی: ۴۷۳-۴۷۴ / ارشاد مفید: ۲۸۴ / کشف‌الغمّه ۲: ۳۹۲. نیز نگاه کنید به کافی ۸: ۲۲۳-۲۲۴.

۳. فرق‌الشیعه: ۷۹ / المقالات والفرق: ۷۸ و ۸۰ / کمال‌الدین: ۶۹. نیز غیبت شیخ: ۵۶ و ۱۲۱ که

مشکلاتی از نظر عقیدتی برای بسیاری از شیعیان پیش آورد که از یک طرف می‌پنداشتند امام وی را به‌عنوان جانشین خود نصب کرده و از طرف دیگر معتقد بودند که نحوهٔ تسلسل ائمّه از پیش وسیلهٔ خداوند مشخص شده و هر امامی جانشین خود را براساس آن تعیین قبلی که وسیلهٔ خداوند یا از طریق پیامبر اکرم(ص) یا امام پیشین به آن امام تعلیم داده شده بود تعیین و نصب می‌کند. البته کسانی که ائمّه را عالم به غیب می‌دانستند نیز در این‌جا با فرض قبول شایعات موجود به مشکلات مشابهی برخورد می‌کردند. برخی برای رفع این مشکلات، مفهوم بداء را که پیش‌ترها وسیلهٔ کیسانیّهٔ متقدم ابداع شده و درصورت اولیهٔ خود به معنی تغییر در تصمیم الهی بود پیشنهاد می‌کردند. متکلمان شیعه بعداً تفسیر دیگری از این مفهوم کرده و آن را به‌معنی ابداء دانستند یعنی آشکارساختن خداوند بر مردم که ارادهٔ واقعی او چیزی جز آن است که آنان انتظار داشتند.[۱] با این وجود، بسیاری از علاقمندان و اطرافیان اسماعیل از پذیرفتن چنین تحلیل‌ها سر باز زده و تعیین قبلی مورد ادعا را غیرقابل تغییر دانستند. نتیجتاً برخی معتقد شدند که اسماعیل فوت نکرده بلکه پدرش برای حفظ جان او، وی را پنهان کرده و او به‌عنوان امام زندهٔ

← در روایتی از امام هادی(ع) آمده است: «بدالله فی اسماعیل بعد مادلّ علیه ابوعبدالله و نصبه» (ولی همین روایت با سندی دیگر در کافی ۱:۳۲۷ و از آن‌جا در ارشاد: ۳۳۷ بدون این جمله نقل شده و موضوع بدا نیز به‌گونه‌ای اصلاح‌شده که با تفسیر صحیح آن به شرحی که بعداً در متن کتاب می‌بینیم تطبیق نماید). باز نگاه کنید به اصل زیدالنرسی: ۴۹ / مسائل عکبریّهٔ مفید: ۱۰۰ / مجالس او ۲:۹۱.

۱. در این باب به‌خصوص رجوع کنید به مدخل بداء در دانشنامهٔ ایران (انسیکلوپدیا ایرانیکا) به زبان انگلیسی ۳:۳۵۴-۳۵۵ به قلم مادلونگ، و مقاله‌ای که محمود ایّوب در مجلهٔ انجمن امریکایی شرق‌شناسی (به همان زبان) دارد.

غایب اکنون جانشین پدر خود است. دیگران گفتند حق جانشینی او به فرزندش محمّد بن اسماعیل منتقل شده که اکنون پس از وفات پدربزرگ خود عهده‌دار امر امامت است. هواداران ابوالخطّاب (فرقهٔ خطّابیّه از غلات) این نظر دوم را برگزیدند.[1] فرقهٔ اسماعیلیّه که اکنون در شعب مختلف خود[2] حدود بیست میلیون پیرو دارد بدین ترتیب پدیدار شد.

۳. اکثریت عظیم شیعهٔ امامیّه[3] عبدالله را که در میان فرزندان بازماندهٔ امام، پسر ارشد بود به‌عنوان امام و جانشین آن حضرت پذیرفتند. عبدالله تنها هفتاد روز[4] پس از پدر خود زنده بود و بدون فرزند درگذشت. بیشتر شیعیان سپس به حضرت موسی بن جعفر(ع)، ارشد فرزندان بازماندهٔ امام صادق پس از اسماعیل و عبدالله رجوع کردند که در این مدت حلقهٔ کوچکی از پیروان خاص و برجستهٔ امام صادق گرد ایشان جمع شده بود.[5] اما خود ایشان تا وقتی عبدالله زنده بود با وی آشکارا

---

۱. مسائل الامامه: ۲۷ / فرق‌الشیعه: ۸۲ / المقالات والفرق: ۸۱، ۸۳-۸۴ / کتاب‌الزینه: ۲۸۹/ مقالات بلخی: ۱۸۰/ رجال کشی: ۳۲۱ / ارشاد مفید: ۲۸۵. گفته شده است که بعداً گروهی از فطحیّه یعنی پیروان عبدالله بن موسی بن جعفر هم بدانان پیوسته‌اند (کتاب الاشهاد ابوزید علوی، بند ۱۵ / جمهرة انساب‌العرب ابن حزم: ۵۳. همچنین مقالهٔ مادلونگ دربارهٔ کتاب‌های ملل و نحل شیعی [به زبان آلمانی]: ۳۹. نیز نگاه کنید به کتاب سرائر و اسرارالنطقاء جعفربن منصوراليمن: ۲۴۸).

۲. نزاری آقاخانی در هند و پاکستان و ایران و سوریه و شمال افریقا و برخی کشورهای غربی، بهرهٔ داودی در هند، بهرهٔ سلیمانی در یمن و گروه کوچک علیّه در گجرات هند.

۳. فرق‌الشیعه: ۸۸ / المقالات والفرق: ۸۷. کافی ۱: ۳۵۱ / کتاب‌الزینه: ۲۸۷ / مقالات بلخی: ۱۸۱ / رجال کشی: ۱۵۴، ۲۵۴ و ۲۸۲ / کمال‌الدین: ۷۴ / ارشاد مفید: ۲۹۱.

۴. به نقل بیشتر منابع. ولی علی بن بابویه در الامامة والتبصره: ۱۷۹ این مدت را یک ماه می‌داند.

۵. به نوشتهٔ منابع شیعی (کافی ۱:۳۵۱-۳۵۲ / رجال کشی: ۲۸۲-۲۸۴ / ارشاد مفید: ۲۹۱-۲۹۲) دو متکلم برجستهٔ شیعه، هشام بن سالم جوالیقی و ابوجعفر احول صاحب الطاق ←

مخالفت نفرموده و کسی را به خویش نخواندند.[۱]

شیعیان که اکنون به حضرت موسی بن جعفر(ع) رجوع نموده بودند در مورد عبدالله به دو گرایش مختلف تقسیم شدند. بخشی از آنان امامت او را باطل دانستند. قلّت معرفت او به احکام شریعت و سابقهٔ گرایش‌های تسنّن‌گرایانه در او[۲] به‌عنوان برخی از دلایل این نظر ذکر می‌شد، ولی بسیاری از شیعیان استدلال می‌کردند که اگر او امام حق بود بدون فرزند وفات نمی‌کرد. امام کاظم(ع) براساس این نظر جانشین بلافصل پدر بزرگوار خود بود. طرفداران این نظر بعداً سواد اعظم جامعهٔ شیعهٔ امامّیه را تشکیل دادند. بخشی دیگر معتقد بودند که عبدالله امام حق و جانشین پدر خود بوده و حضرت کاظم جانشین عبدالله و امام پس از اوست. این گروه تا اواخر قرن سوم هجری در میان شیعیان وجود داشته و تعدادی از برجسته‌ترین دانشمندان شیعه از آن برخاسته‌اند.[۳] آنان با دیگر شیعیان

← (مؤمن‌الطاق)، نخستین کسانی بودند که میزان دانش عبدالله را به شریعت با طرح سؤالاتی امتحان کرده و دریافتند که او جامع شرایط امامت نیست و از این‌رو به حضرت موسی بن جعفر(ع) روی آوردند (مؤیّدات این نقل را در این منابع ببینید: بصائرالدرجات: ۲۵۰-۲۵۱ / فرق‌الشیعه: ۸۹ / المقالات والفرق: ۸۸ / الامامة والتبصره: ۲۰۹-۲۱۰). اهل سنّت مانند ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیّین ۱۰۳:۱ و ابن حزم در جمهره: ۵۳ و شهرستانی در ملل ۲۱۸:۱ این آزمون را به زرارة بن اعین نسبت داده‌اند که نادرست است (نگاه کنید به رجال کشی: ۱۵۴-۱۵۵. هرچند در ارشاد مفید: ۲۹۲ هم نام زراره به خطا آمده است). مندرجات کتاب ابن حزم در این‌جا به‌خصوص آشفته است چه او اضافه بر این، عبدالله الابطح (کذا) رئیس ابطحیّه (کذا. احتمالاً خطای نسخه یا چاپ در هر دو مورد) را نخست فرزند امام باقر دانسته و سپس در دنبالهٔ سخن ناگهان فرزند امام صادق می‌شود.

۱. المقالات والفرق: ۸۸ / رجال کشی: ۲۵۵ / مناقب ابن شهر آشوب ۳۵۱:۳.

۲. ارشاد مفید: ۲۸۵ / مجالس او ۹۳:۲.

۳. رجوع کنید به رجال کشی: ۳۴۵، ۳۸۵، ۵۳۰، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۵، ۵۷۰ و ۶۱۲. لیست دانشمندان ←

در مورد تسلسل امامت تا حضرت صادق(ع) و سپس از امام کاظم(ع) به بعد هیچ‌گونه اختلافی نداشتند و تنها نام عبدالله را در میانهٔ لیست امامان خود می‌افزودند.[۱] این گروه با نام «فطحیّه» در نسبت به عبدالله که افطح (ترجیحاً به‌معنی کسی که کف پای او صاف باشد) خوانده می‌شد شناخته شدند. نظر آنان در مورد این‌که تسلسل امامت لازم نیست از پدر به فرزند باشد بعدها پس از درگذشت امام حسن عسکری(ع) انشعاب دیگری را در تشیّع موجب شد که پس از این می‌بینیم.

* * *

بحران بعدی رهبری در جامعهٔ شیعهٔ امامیّه پس از درگذشت حضرت موسی بن جعفر(ع) به سال ۱۸۳ پدیدار شد که گروهی از برجسته‌ترین یاران آن حضرت و وکلای ایشان در نقاط مختلف به این نظریه گراییدند که امام زنده است جز آن‌که از نظرها پنهان گردیده و به‌زودی به‌عنوان قائم آل محمّد ظاهر شده و حکومت عدل اسلامی را پایه‌گذاری خواهد فرمود. در آغاز که گفته می‌شد امام در فاصلهٔ هشت ماه ظاهر خواهد شد[۲] به نظر می‌رسد گروه بزرگی از شیعیان، شاید حتی اکثریت آنان، از این نظر جانبداری می‌کرده‌اند. اما آنان که پس از این، عقیدهٔ خود را عوض نکرده و هیچ کس را به‌عنوان جانشین آن حضرت نپذیرفتند در جامعهٔ شیعه با نام «واقفه» شناخته شده و بعدها از طرف مخالفان خود

→ و محدّثان فطحی را که در کتاب‌های رجال اولیه ذکر شده‌اند در رجال ابن داود: ۵۳۲-۵۳۳ می‌توان یافت.

۱. نگاه کنید به رجال کشی: ۵۳۰ و ۵۶۵.

۲. رجال کشی: ۴۰۶.

«ممطوره» خوانده شدند[۱] و مانند «فطحیّه» دانشمندان و محدّثان برجسته‌ای از میان آنان برخاستند.[۲] برخلاف آن‌چه برخی دانشمندان شیعه در قرن پنجم[۳] تصور می‌کردند که این گروه تا آن زمان منقرض شده‌اند پیروان این مذهب حداقل تا اواسط قرن ششم وجود داشته‌اند.[۴]

---

۱. این نام می‌تواند به یکی از دو معنی باشد: باران‌زده یا باران‌یافته. دو نقل کاملاً مختلف در مورد وجه تسمیهٔ این گروه به ممطوره ذکر شده است. براساس یک نقل، آنان در یک سال خشک‌سالی پس از آن که همه به استسقاء رفته و تأثیری حاصل نشده بود به‌صورت گروهی مستقل به نماز باران رفتند و تصادفاً باران بارید و لذا به این نام خوانده شدند (مغنی قاضی عبدالجبّار ۲۰ (بخش دوم): ۱۸۲. همچنین رجوع شود به اثبات‌الوصیّه: ۱۸۷). براساس نقل دیگر، یکی از متکلمان شیعهٔ مخالف با آنان در مناظره‌ای که با ایشان داشت آنان را به سگ باران‌زده (کلاب ممطوره) تشبیه کرد یا پست‌تر از آن خواند و این جمله، مَثَل سائر و در افواه رایج شد. نام این متکلم را منابع مربوط به اختلاف ضبط کرده‌اند. برخی او را علی بن اسماعیل میثمی (فرق‌الشیعه: ۹۲ / کتاب الزینه: ۲۹۰ / ملل شهرستانی ۱۹۸:۱) دانسته‌اند و برخی یونس بن عبدالرحمن قمی (المقالات والفرق: ۹۲ / کتاب الشجرهٔ ابوتمّام، ذیل واقفه / مقالات الاسلامیّین ۱۰۳:۱ / الفرق بین‌الفرق: ۶۴) یا زرارة بن اعین کوفی (التبصیر فی‌الدّین: ۳۹) که البته این گفتهٔ آخر نادرست است چه زراره سی و چند سال پیش از رحلت امام کاظم و پیدایش این فرقه درگذشته بود. برخی نیز آن گفته را به «گروهی از متکلّمان» نسبت داده‌اند (اعتقاد فرق فخر رازی: ۶۶). مع‌ذلک نقل اول در وجه تسمیهٔ واقفه به ممطوره درست به‌نظر نمی‌رسد زیرا اگر چنین بود باید آن لقبی احترام‌آمیز باشد درحالی که آن نام، حالت توهین‌آمیز داشته و فقط مخالفان آنان علیه ایشان به‌کار می‌برده‌اند (نگاه کنید به مقالات بلخی: ۱۸۱، و نمونه‌ها در رجال کشی: ۴۶۰-۴۶۱ و نجاشی: ۳۹۳).

۲. لیست نام این دانشمندان و محدّثان را در رجال ابن داود: ۵۲۸-۵۳۲ ببینید. کتابی نیز اخیراً با نام نادرست «الواقفیّه» چاپ شده که لیست مشابهی در صفحات ۲۱۱-۲۱۹ جلد اول آن هست.

۳. مانند شریف مرتضی در ذخیره: ۵۰۳ و رسالة فی غیبةالحجّه: ۲۹۵ (ولی در المقنع فی‌الغیبة: ۴۰ از وجود «چند تن معدود» از پیروان این عقیده یاددارد و درکتاب شافی ۱۴۸:۳ می‌گوید که هنوز «تعداد کمی» از هواداران آن مذهب درگوشه و کنار هستند) و شیخ طوسی در غیبت: ۴۲. اما شریف رضی در خصائص‌الائمّه: ۳۷ دارد که «جمهورالموسویّین علی‌الوقف» (در این مورد نگاه کنید برای نمونه به کافی ۵۰۶:۱).

۴. رجوع کنید به مقالهٔ مادلونگ در باب شیعیان غیراسماعیلی در مغرب (به زبان انگلیسی):

منابع شیعی کوشیده‌اند دلیل مالی و اقتصادی برای آن‌چه آن را انشعاب این گروه از جامعهٔ شیعه خوانده‌اند پیشنهاد کنند. گفته‌اند که در زمان رحلت حضرت موسی بن جعفر(ع) رقم‌های بزرگی نزد وکلای آن حضرت در بلاد بود که در طول چند سالی که امام در زندان بوده و امکان ارسال وجوه شرعی خدمت ایشان وجود نداشت نزد وکلا جمع شده بود. وکلای مزبور برای آن‌که اموال را برای خود نگاه داشته و به جانشین آن حضرت تحویل ندهند منکر فوت ایشان شده و ادعا کردند که امام به جهان بازخواهد گشت.[۱] این نکته بی‌تردید در مورد برخی از وکلای مزبور درست است و گزارش‌های معتمدی نیز در دست است که بعضی از وکلای سرشناس آن حضرت، وجوه کلانی در اختیار داشتند که نمی‌خواستند به هیچ کس تحویل دهند.[۲] با این وجود، این تحلیل، تمامِ

← ۹۷-۸۷. او می‌گوید که ابن حوقل که در حدود سال ۳۷۸ کتاب خود را می‌نوشت می‌گوید که مردم نواحی اقصای سوس در غرب مغرب قسمتی سنّی مالکی و قسمتی شیعهٔ موسوی هستند که پس از موسی بن جعفر به امام دیگری معتقد نیستند و پیروان دانشمند علی بن ورسند هستند (صورة‌الارض: ۹۱-۹۲ چاپ لیدن). ادریسی نیز که در حوالی سال ۵۴۸ کتاب جغرافیای خود را نوشته است می‌گوید که مردم مرکز سوس (تارودانت) مالکی‌اند ولی اهالی دومین شهر مهمّ منطقه (تیویوین) که یک روز راه از تارودانت فاصله دارد بر مذهب موسی بن جعفرند (رجوع شود به فصل مربوط به افریقای غربی و صحرا از کتاب او، طبع الجزائر: ۳۹). این مذهب در شمال آفریقا با نام «بجلیّه» در نسبت به نخستین رهبر آن علی بن ورسند بجلی، دانشمند و مؤلف شیعه در اوایل قرن سوم هجری، شناخته می‌شدند. دربارهٔ این دانشمند و آثار او و مذهب بجلیّه، همین مقالهٔ مادلونگ و مدخل ابن ورسند را در دایرة‌المعارف اسلام به زبان انگلیسی، ملحقات چاپ جدید: ۴۰۲ به قلم همو ببینید.

۱. نگاه کنید به الامامة والتبصره: ۲۱۳-۲۱۴ / رجال کشی: ۴۰۵، ۴۵۹-۴۶۰ و ۴۶۷ / علل‌الشرایع ۲۲۵:۱ / عیون اخبارالرضا ۲۲:۱ و ۱۱۳-۱۱۴ / غیبت شیخ: ۴۲-۴۴ / اعلام‌الوری: ۳۱۴.

۲. رجال کشی ۴۰۵، ۴۵۹، ۴۶۷، ۴۶۸، ۵۹۸ و ۵۹۹ / رجال نجاشی: ۳۰۰. و به‌خصوص ←

واقع را بیان نمی‌کند. واقعیت آن است که به شکلی که در فصل اول به تفصیل بیان شد حتی در طول زندگی حضرت موسی بن جعفر(ع) مردم انتظار داشتند که ایشان به عنوان قائم آل محمّد، بنیان‌گذار دولت حق باشد که سال‌ها جامعه در انتظار آن بود. پس طبیعی بود که بسیاری نتوانند بپذیرند که آن حضرت درگذشته است، به‌خصوص آن‌که ایشان در زندان درگذشته و هیچ‌یک از شیعیان آن حضرت در موقع شهادت ایشان حضور نداشت که بر رحلت ایشان شهادت دهد. نهادن جسد مطهر آن بزرگوار نیز بر سر جسر بغداد در محاصرهٔ دژخیمان دولتی همراه با دشنام به هواداران ایشان نباید مشکلی را حل کرده باشد، چه بعید است کسی از هواداران شناخته‌شدهٔ آن بزرگوار در آن جوّ اختناق و رعب، جرأت و فرصت نزدیک‌شدن و فحص شایسته می‌داشته است.

بااین وجود، درگذشت زمان بیشتر شیعیان فرزند ارشد آن بزرگوار، حضرت رضا(ع) را به‌عنوان امام و جانشین ایشان پذیرفتند. این گروه از شیعیان با نام «قطعیّه» شناخته شدند.[1] گفته شده که وجه این تسمیه آن

→ قرب‌الاسناد: ۱۵۳ـ۱۵۴ که در مکاتبه‌ای از حضرت رضا به احمد بن محمّد بن ابی نصر بزنطی این مطلب را صریحاً به‌عنوان وجه انحراف علی بن ابی حمزه بطائنی و گروه او ذکر نموده‌اند ولی علت انحراف شخص دیگری به نام ابن‌السّراج را تفسیر غلط و سپس لجاج و اصرار در خطا معرفی فرموده‌اند. در همان مکاتبه اشاره می‌کنند که بیشتر وکلای محلی به مقام مقدّس ایشان سر تسلیم فرود آورده و وجوهات موجوده را حضورشان ارسال داشته بودند «والناس کلّهم کانوا مسلّمین لی» (ص ۱۵۴. نیز نگاه کنید به ارشاد، ذیل احوال آن امام، و منابع دیگر).

۱. نگاه کنید برای نمونه به این منابع: رسالهٔ الردّ علی‌الروافض منسوب به قاسم بن ابراهیم رسّی: ۱۰۴ ر / کتاب‌الاشهاد ابوزید علوی، بند ۲۴ / مسائل‌الامامه: ۴۷ / فرق‌الشیعه: ۹۰ / المقالات والفرق: ۸۹ / کتاب الشجره، ذیل واقفه و احمدیّه / کتاب الزینه: ۲۸۷، ۲۹۱ و ۲۹۳ / ←

است که اینان به رحلت حضرت موسی بن جعفر(ع) قاطع شدند، و شواهدی نیز بر این نکته وجود دارد.[۱] اما نظرهای دیگر هم هست و مسأله نیازمند دقت و تحقیق بیشتر است.[۲] آنچه مسلّم است اکثریت

← مقالات الاسلامیّین ۱: ۹۰، ۱۰۳ و ۱۰۴ / مقالات بلخی: ۱۷۶، ۱۸۰ و ۱۸۲ / شرح‌الاخبار ۳: ۳۱۱ و ۳۱۵ / مروج‌الذهب ۴: ۲۸ / التنبیه والاشراف: ۲۳۱ و ۲۳۲ / کمال‌الدین: ۸۴ / مفاتیح‌العلوم خوارزمی: ۵۰ و ۵۱ / مجالس مفید ۲: ۹۸ / فصل ابن حزم ۵: ۳۸ / الفرق بین‌الفرق: ۶۴، ۷۰ و ۷۱ / ملل شهرستانی ۱: ۱۹۸-۱۹۹ / شرح رسالهٔ حورالعین: ۱۶۶ / التبصیر فی‌الدین: ۳۹ / محصّل فخر رازی: ۳۵۵.

۱. رجوع شود مثلاً به المقالات والفرق: ۱۰۱ / رجال کشی: ۶۱۲ / غیبت شیخ: ۴۱ / اعلام‌الوری: ۳۶۴. نیز ببینید تهذیب شیخ ۴: ۱۵۰ (الوشّاء کان وقف ثم رجع فقطع).

۲. یک مؤلف قرن چهارم هجری (ابوالحسن ملطی در التنبیه والردّ علی اهل‌الاهواء والبدع: ۳۸ و از آن‌جا در خطط مقریزی ۲: ۳۵۱) به نادرست پنداشته بود که وجه تسمیه به قطعیّه آن است که این گروه بر امامت حضرت رضا(ع) وقف کرده و پس از او امام دیگری را نپذیرفتند پس از آن نظر قطعیّه گفته شدند که رشتهٔ تسلسل امامت را پس از آن جناب قطع نمودند. عبارت المجدی فی‌الانساب: ۱۵۷ هم گویا چیزی از این‌گونه را به ذهن می‌رساند. جعفربن منصور الیمن نیز در کتاب سرائر و اسرارالنطقاء که آن را در حدود سال ۳۸۰ نوشته است (صفحهٔ ۲۵۴) در سخن از فرقه‌ای که بر امام صادق(ع) وقف کرده و امامی پس از او نپذیرفتند می‌گوید: «ففرقة قطعت علیه و قالت انّه یعود الی‌الدار فیملأها عدلاً و نوراً». پس در این سه مأخذ، کلمهٔ «قطع» در معنی بریدن رشته و انقطاع تداوم به‌کار رفته است لیکن در سایر مآخذ همه آن را به معنی یقین و جزم گرفته‌اند اما باز برخی از آنان بر سر این مطلب که موضوع آن یقین چیست و یقین‌آورندگان کیان بوده‌اند راه‌های متفاوتی پیش گرفته‌اند. مثلاً فخر رازی در «اعتقادات فرق» خود: ۶۶ به نادرست گمان برد که آن مربوط به گروهی است که «قطعوا علی امامة موسی بن جعفر(ع)». در صبح‌الاعشی قلقشندی ۱۳: ۲۲۹ هم در وجه این تسمیه دارد که شیعهٔ موسویّه «قطعوا بموت اسماعیل و امامة موسی بعد جعفر». عبدالجلیل رازی قزوینی هم در کتاب النقض: ۵۴۷-۵۴۸ می‌گوید که «شیعت را ملاحده «قطعی» خوانند و گویند که از اسماعیل بریده‌اند و تبع موسی کاظم شده، و در عهد سلطان سعید مسعود از قلعهٔ ارژنگ بانک می‌زدند و شیعت را قطعی می‌خواندند». از سوی دیگر جملهٔ «قطعوا علیه» در رجال کشی: ۳۷۴ در نقل سؤال و جواب میان حضرت رضا(ع) با راوی حدیث که ایشان در آن بر درگذشت پدر خود احتجاج فرموده‌اند در سیاق قطع به امامت ایشان است نه درگذشت ←

شیعیان امامی در آغاز قرن سوم هجری از حضرت رضا(ع) به‌عنوان امام مفترض‌الطاعهٔ خود اطاعت می‌نموده‌اند.[1]

* * *

پس از رحلت حضرت رضا(ع) در سال ۲۰۳ هجری به شرحی که قبلاً بیان شد، مشکلاتی نظری در مورد جانشینی فرزند ایشان حضرت جواد(ع) که در آن هنگام در سن هفت سالگی بودند پدیدار شد و موجب بحث‌ها و گفتگوهایی در جامعهٔ شیعه گردید. پیش از آن هم در زمان زندگی حضرت رضا(ع) شایعاتی در میان خویشان و بستگان و افراد نزدیک به دستگاه امامت به‌وجود آمده بود که حضرت جواد(ع) فرزندخواندهٔ ایشان است و نه فرزند حقیقی.[2] با این همه، این مسائل

← پدرشان. باز ببینید فرق‌الشیعه: ۹۵ والمقالات والفرق: ۹۴ را که از گروهی از واقفه سخن می‌گویند که بعداً به حضرت رضا(ع) گرویدند و «قطعوا علی امامته». عین این تعبیر در کافی ۳۵۲:۱ و رجال کشی: ۲۸۴ و ارشاد: ۲۹۲ در مورد ایمان‌آوردن شیعیان به امامت حضرت موسی بن جعفر(ع) پس از وفات پدر بزرگوارشان هم به‌کار رفته است. شاید هم وجه تسمیهٔ اصلی بعدها مبهم شده و به این دلیل در تشخیص متعلق عمل «قطع» دشواری‌هایی پدید آمده بود.

۱. ابوتمّام اسماعیلی درکتاب الشجره می‌گوید که هستهٔ اصلی گروه ضد واقفه را که هوادار تداوم امامت در حضرت رضا بودند طرفداران مفضّل جعفی (یعنی مفوّضه) تشکیل می‌دادند ولی در مآخذ شیعهٔ امامیّه افتخار این امر به احمد بن محمّدبن ابی نصر بزنطی و اصحاب او داده شده است (غیبت شیخ: ۴۱ و منابع دیگر). مآخذ ملل و نحل معمولاً نام فرقهٔ مفضّلیه را به‌عنوان نحله‌ای از هواداران امام صادق که پس از رحلت ایشان از امامت حضرت موسی بن جعفر جانبداری کردند یاد نموده‌اند (برای مثال نگاه کنید به ملل شهرستانی ۱۹۷:۱ و ۱۹۸).

۲. کافی ۳۲۲:۱-۳۲۳ / دلائل‌الامامه: ۲۰۱ / هدایهٔ خصیبی: ۲۹۵-۲۹۶ / مناقب ابن شهر آشوب ۳۸۷:۴. دلیل این شایعه را گفته‌اند که رنگ پوست حضرت جواد(ع) بوده که بسیار تیره و گونه‌ای سیاه متمایل به قرمز بوده است (کافی ۳۲۲:۱ / هدایه: ۲۹۰ / مناقب ۳۸۷:۴) که موجب شد بسیاری از خویشان نزدیک امام گمان کنند ایشان فرزند یکی از دو خدمتگزار سیاه ←

موجب تجدید و تکرار بحران رهبری نشد و خود این مسأله که هیچ راه دیگری برای تداوم امامت وجود نداشت موجب شد که امامت حضرت جواد(ع) با انشعاب مهمی در داخل جامعهٔ شیعه همراه نباشد.[1] مشکل کسی می‌توانست پیدا شود که بخواهد در امر جانشینی تنها فرزند[2] رئیس

← امام رضا(ع): سیف یا لؤلؤ بوده و آن حضرت وی را به فرزندخواندگی خود پذیرفته باشند (هدایه: ۲۹۵). البته خود حضرت رضا(ع) که مادرشان از منطقهٔ نوبه حبشه بود، بسیار تیره‌رنگ بوده و مآخذ علم انساب (مثل المجدی: ۱۲۸) و تواریخ و تراجم (که فهرست بسیاری از آن در اعلام زرکلی ۲۶:۵ چاپ جدید ذیل شرح حال آن حضرت آمده است) ایشان را به «اسوداللون» توصیف کرده‌اند، و ماجرایی هم در این‌باره در احیاء علوم‌الدّین غزالی ۱۱۲:۳ (و از آن‌جا در منابع دیگر مثل الوافی بالوفیات صفدی ـ ذیل شرح حال آن حضرت ـ و تحفة‌العروس تیجانی: ۶۹-۷۰) نقل شده است (عمدة‌الطالب: ۱۹۶ در مورد حضرت کاظم[ع] هم دارد که «کان اسوداللون»)، ولی گویا نوع تیرگی رنگ حضرت جواد (و همچنین حالت موی ایشان) بسیار بیشتر به نوع افریقایی آن نزدیک بوده است. مادر ایشان هم از مردم همان منطقه نوبهٔ افریقا بود. امام هادی و امام عسکری (صلوات‌الله علیهما) هم بسیار تیره‌رنگ بوده‌اند (برای امام هادی رجوع شود به کافی ۴۶۳:۷-۴۶۴ که یکی از ندماء متوکّل به او می‌گوید «الا تبعث الی هذاالاسود فتسأل عنه»، و در مورد حضرت عسکری به روایات متعدد ازجمله در رجال کشی: ۵۷۴ / کافی ۵۰۳:۱-۵۰۴ / کمال‌الدین: ۴۰ و جز این).

۱. تذکر این نکته ضروری است که تمام این بحث‌ها در مورد برخورد جامعهٔ شیعه با مسألهٔ امامت است نه اساس الهی واقعی آن که بسیار برتر از تطوّرات تاریخی و پذیرش یا عدم پذیرش مردم است.

۲. به نقل دلائل حمیری (که در کشف‌الغمه ۹۲:۳ آمده است) و منابع دیگر مثل المقالات والفرق: ۱۰۶ / رجال کشی: ۵۹۶ / دلائل الامامه: ۱۸۴ / عیون اخبارالرضا ۲: ۲۵۰ / ارشاد مفید: ۳۱۶ / عیون‌المعجزات: ۱۱۸ / اعلام‌الوری: ۳۴۴ / تاج‌المواليد: ۵۱ / مناقب ابن شهر آشوب ۳۴۷:۴ / العدد القویّه: ۲۹۴ به نقل از «کتاب‌الدّر» از آثار قدیم. در برخی از این منابع و غیر آن از خود آن حضرت هم روایت شده که به انحصار فرزند پدر بزرگوارشان به ایشان استدلال فرموده‌اند (در مکالمه با محمّد بن عیسی بن عبدالله اشعری که فرموده‌اند: ارتفع الشبهة مالابی ولد غیری). برخی دیگر از فرزند دومی به نام علی (جمهرهٔ ابن حزم: ۵۵) یا موسی (تاریخ‌الائمهٔ ابن ابی‌الثلج: ۱۰۹ / تاریخ قم: ۲۰۰ / المجدی: ۱۲۸ به نقل از «موالیدالائمه» ←

محبوب خاندان پیامبر(ص) که در اوج محبوبیت خود ناگهان درگذشته بود اخلال کند. برای مشکلات نظری که ذکر شد نیز بهزودی پاسخهای مناسب یافته شد و به این ترتیب پس از یک دورهٔ کوتاه بیتصمیمی که بر جامعهٔ شیعه گذشت[1] امامت حضرت جواد (ع) بهوسیلهٔ تقریباً[2] همهٔ

← نصر بن علی جهضمی / مهج‌الدعوات: ۳۷۸ / العددالقویّه: ۲۹۴) نام برده‌اند. برخی دیگر حتی سه نام دیگر نیز افزوده‌اند (تاریخ‌الائمهٔ ابن‌الخشّاب: ۱۹۳-۱۹۴ / مطالب‌السئول: ۸۷ / کشف‌الغمّه ۵۷:۳ ــ به نقل از کتاب عبدالعزیز بن الاخضر ــ و ۷۴ / تذکرةالخواص: ۲۰۲). در روایتی در قرب‌الاسناد: ۱۶۶ هم آمده است که احمد بن محمّد بن ابی نصر بزنطی به حضرت رضا(ع) می‌گوید: «قد وهب‌الله لک اثنین فایّهما عندک بمنزلتک الّتی کانت [لک] عند ابیک». ولی در آن روایت آشفتگی‌هایی هست و شرحی که در آن از قول بزنطی دربارهٔ سابقهٔ معرفت او نسبت به امام از زمان پدر بزرگوارشان ذکر می‌شود با مفاد مکاتبهٔ او که ظاهراً متنی معتبر است (قرب‌الاسناد: ۱۵۲-۱۵۴) و برخی منقولات دیگر اختلافاتی دارد هرچند او شاید اولین کسی بود که پس از رحلت حضرت موسی بن جعفر به حق راه برد (غیبت شیخ: ۴۱ و منابع دیگر). به هرصورت چنین به نظر می‌رسد که این نقل‌های اخیر دربارهٔ تعدّد اولاد حضرت رضا(ع) هیچ‌یک قابل اعتماد نباشد. والله‌العالم.

۱. مقالات‌الاسلامیّین ۱۰۵:۱ / دلائل‌الامامه: ۲۰۴ / عیون‌المعجزات: ۱۱۹-۱۲۰.

۲. در فرق‌الشیعه: ۹۵ و ۹۷ / المقالات والفرق: ۹۳ و ۹۵ / مقالات بلخی: ۱۸۱ / مجالس مفید ۹۵:۲ / ملل شهرستانی ۱۹۱:۱ گفته شده که پس از رحلت امام رضا(ع) گروهی از شیعیان به برادر ایشان احمد که قبلاً هم برخی شیعیان به‌عنوان جانشین حضرت موسی بن جعفر(ع) پیشنهاد کرده بودند (رجال کشی: ۴۷۲ / مقالات بلخی: ۱۸۱) رجوع کردند (در نسخهٔ چاپی کتاب سرائر و اسرار النطقاء ــ از آثار قرن چهارم ــ ۲۵۰ هم آمده است که پیروان حضرت موسی بن جعفر(ع) پس از رحلت ایشان «اجتمعت علی ولده احمد بن موسی». ولی چون بلافاصله می‌گوید «و هوالمسمّی بعلیّ الرضاالّذی نصبه مأمون...» معلوم می‌شود که نام «احمد» به جای «علی» اشتباه نسخه است. البته امکان هم دارد که اشتباه از خود مؤلف اسماعیلی کتاب باشد که دو فرزند حضرت موسی بن جعفر(ع) را شخص واحد تصور کرده بود)، و گروه دیگری به‌عنوان این‌که رحلت ایشان بدون داشتن جانشین جامع شرایط امامت، کشف از بطلان امامت ایشان از اصل دارد به نظر واقفه گرویدند و همچنان حضرت موسی بن جعفر(ع) را امام قائم و غایب دانستند. اگر این گزارش‌ها درست باشد این گروه‌ها باید متشکل ←

پیروان خط اصلی تشیّع امامی پذیرفته شد.

با این سابقه، مسألهٔ جانشینی و انتقال امامت به حضرت هادی(ع) هم که باز مانند پدر بزرگوار خوددر سن هفت سالگی به امامت رسیدند بدون مشکل مهمی انجام شد. براساس یک گزارش، خدمتکار امام جواد(ع) به نام خیران خادم به رؤسای جامعهٔ شیعه ــ که در روز رحلت آن حضرت برای کسب اطلاع در مورد تعیین جانشین ایشان اجتماع کرده بودند ــ اطلاع داد که آن حضرت فرزند خود امام هادی(ع) را به جانشینی خود منصوب فرموده، و بزرگان شیعهٔ حاضر در مجلس نیز شهادت او را پذیرفتند. تنها یک تن از شخصیت‌های برجستهٔ شیعه که در آن زمان در بغداد و در ارتباط مستمر با دستگاه امامت بود (یعنی احمد بن محمّد بن عیسی اشعری رئیس بانفوذ شیعیان قم) نخست در تأیید آن شهادت درنگ کرد اما با عکس‌العمل سریع و شدید آن خدمتکار با ایمان و فداکار مواجه شد و از توسعهٔ دامنهٔ گفتگو و حدوث اختلاف جلوگیری به‌عمل آمد.[1] این گزارش اگر قابل استناد باشد مهم است زیرا ثابت می‌کند که علی‌رغم اتهامات دشمنان شیعه، حتی در این ادوار اخیر تاریخ امامت چنان نبود که شیعیان به صرف فرزندی یا ارشدیت در میان فرزندان امام متوفی، کسی را به امامت بپذیرند بلکه جامعهٔ شیعه باید مطمئن می‌شد که

← از افراد بسیار معدودی می‌بوده است چون در مآخذ شرح حال راویان و محدّثان شیعه از هیچ کس که چنین عقایدی داشته باشد نامی نیست [ولی اخیراً در کتاب الشجرهٔ ابوتمّام اسماعیلی (از آثار اواخر قرن چهارم) دیدم که در ذیل معرفی فِرَق شیعهٔ امامیّه، از فرقه‌ای به نام «احمدیّه» نام می‌برد که به نقل وی قائل به امامت احمد بن موسی بن جعفر(ع) بوده‌اند و می‌گوید: «و هم الیوم یرجعون الی عدد کبیر» که باید ناظر به همان صفحات خراسان شرقی که موطن مؤلف است باشد.]

۱. کافی ۱: ۳۲۴.

امام جدید واقعاً به نصّ و وصیت امام سابق به این مقام تعیین شده است.[۱]

***

در اواخر دورهٔ امامت حضرت هادی(ع) با فوت فرزند ذکور ارشد ایشان ابوجعفر محمّد مجدداً گفتگوهایی درجامعهٔ شیعه پدید آمد. حضرت سیّد محمّد فرزند امام هادی(ع) که جوانی بسیار مهذّب و آراسته[۲] و بی‌نهایت مورد علاقهٔ پدر خود و جامعهٔ شیعیان بود در چشم همه به‌عنوان نامزد اصلی مقام امامت شناخته می‌شد. حتی نقل‌هایی هست که مدعی است امام هادی(ع) صریحاً او را به‌عنوان جانشین خویش به پیروان خود معرفی فرموده بودند.[۳] اما علی‌رغم انتظار عمومی، این فرزند سه سال پیش از درگذشت پدر[۴] وفات نمود و حضرت هادی(ع) در همان مجلس

---

۱. در این باب همچنین نگاه کنید به المقالات والفرق: ۱۰۶.
۲. فرق‌الشیعه: ۱۱۱ / المقالات والفرق: ۱۰۹ / المجدی: ۱۳۱.
۳. هدایهٔ خصیبی: ۳۸۵ / غیبت شیخ: ۵۵-۵۶ و ۱۲۰-۱۲۱.
۴. ارشاد مفید: ۳۳۷. هدایهٔ خصیبی: ۳۸۵ چهار سال و ده ماه دارد ولی ظاهراً نادرست است زیرا حضرت هادی(ع) خود در اواسط سال ۲۵۴، به اتفاق روایات در یک روز دوشنبه درگذشته‌اند که بنابه نقلی ۲۵ جمادی‌الثانیه (خصیبی: ۳۱۳ / ابن ابی‌الثلج: ۸۶ / ابن‌الخشّاب: ۱۹۷ / تاریخ بغداد خطیب ۵۷:۱۲) و به نقل دیگر ۲۶ جمادی‌الثانیه (تاریخ طبری ۳۸۱:۹ / کافی ۴۹۷/:۱ مروج‌الذهب ۸۱:۵-۸۲) و باز به نقل دیگر ۳ رجب (فرق‌الشیعه: ۱۰۱ / المقالات والفرق: ۹۹-۱۰۰ / مسارّالشیعه: ۵۸ / مقنعه: ۴۸۴ (که وفات ایشان را در ماه رجب ـ بدون تعیین روز آن ـ دارد) / تاج‌المو الید: ۱۳۲ / مناقب ابن شهر آشوب ۴۰۱:۴ به نقل از ابن عیّاش) بوده است (تاریخ نادرست ۲۴۴ در رجال نجاشی: ۱۰۰ ظاهراً غلط نسخه است هرچند تعیین روز ۱۳ محرم به‌عنوان روز وفات حضرت عسکری(ع) در همان عبارت، که مخالف نقل همهٔ مآخذ است، شاهد بر مغلوط‌بودن اصل نقل تواند بود ولی ده سال اختلاف معمولاً ناشی از سبق قلم مؤلفان یا کاتبان است). پس اگر سیّد محمّد چهار سال و ده ماه پیش از آن فوت شده باشد وفات او در حدود اوایل رمضان ۲۴۹ خواهد بود درحالی که مصادر گفته‌اند که فارس

←

تعزیت وفات او، فرزند بعدی[1] خود حضرت امام حسن عسکری(ع) را با این خطاب شریف که «یا بُنَيّ أَحْدِثْ لله شکراً فقد أَحْدَثَ فیک امراً» به جانشینی خود منصوب فرمودند.[2] بدین‌ترتیب جامعهٔ شیعه بار دیگر تجربهٔ بداء (ظهور غیرمنتظرهٔ مشیّت الهی) را که هنوز بسیاری از مردم بی‌توجه به اشکالات کلامی آن به معنی حدوث تغییر در مشیّت الهی می‌گرفتند از سر گذراند.

→ بن حاتم که بعداً ماجرای انحراف و لعن او را خواهیم دید در زمان حیات جناب سیّد محمّد کشته شده (مغنی عبدالجبّار ۲۰ (قسمت دوم): ۱۸۲ به نقل از نوبختی) درحالی که لعن و طرد او در ربیع‌الاول سال ۲۵۰ بوده است (غیبت شیخ: ۲۱۳). باز گفته‌اند که امام عسکری(ع) درحین وفات برادر حدود ۲۰ سال داشته‌اند (کافی ۱:۳۲۷) که گرچه تسامح در این‌گونه تخمین‌ها امری طبیعی است ولی باتوجه به سال تولد ایشان، وقوع وفات جناب سیّد محمّد را در سال ۲۵۱ تأیید می‌کند که منطبق بر نقل شیخ مفید است.

۱. در کافی در باب نصّ بر امامت حضرت عسکری(ع) (و از آن‌جا در اعلام‌الوری و جز آن) روایات متعددی است که حضرت عسکری(ع) از جناب سیّد محمّد به سال بزرگ‌تر بوده‌اند. معمولاً این اظهار در دنبالهٔ روایاتی است که از زبان حضرت هادی(ع) نقل می‌کند که جانشین ایشان «اکبر اولاد» خواهد بود. نگارنده تردیدی ندارم که تمام این اظهارات مربوط به راویان متأخری است که تصور کرده‌اند اگر چنین توضیحی ندهند آن گفته به معنی نصّ بر امامت جناب سیّد محمّد خواهد بود درحالی که از کجا که امام، آن را درزمان حیات وی گفته بوده‌اند؟ اما پس از وفات او که حضرت عسکری(ع) یقیناً ارشد اولاد بازمانده بوده است. فی‌الواقع اگر حضرت عسکری(ع) ارشد اولاد بوده‌اند چگونه قابل تصور است که همهٔ جامعهٔ شیعه انتظار داشته باشند که جناب سیّد محمّد، جانشین پدر باشد؟ درست است که آن امام‌زادهٔ جلیل‌القدر، جامع کمالات و صفات حسنه و بسیار مهذّب و آراسته بوده است اما یقیناً حضرت عسکری(ع) در این جهات مقدّم بوده و واجد حدّ اعلای همان مکارم و فضایل بوده‌اند. پس اگر ارشدیّت سنّی نبود هرگز امکان نداشت فرزند کوچک‌تر امام در نظر عامّهٔ شیعیان جانشین پدر باشد. محدثّان توجه نکرده اندکه اگر حضرت عسکری(ع) فرزند بزرگ‌تر بوده‌اند نقل این‌که حضرت هادی(ع) فرموده باشند «یا بنیّ احدث لله شکراً فقد احدث فیک امراً» جسارت به مقام مقدّس حضرت عسکری(سلام‌الله علیه) است.

۲. کافی ۱:۳۲۷ / ارشاد مفید: ۳۳۶ـ۳۳۷ / غیبت شیخ: ۵۵، ۱۲۰ـ۱۲۱ و ۱۲۲.

پس از درگذشت حضرت هادی(ع) در سال ۲٥٤ اکثریت عظیم «شیعیان»[1] حضرت امام حسن عسکری(ع) را به امامت پذیرفتند. هرچند شرایط پیش‌آمده به وضوح موجب تردیدهایی در برخی شیعیان شده بود که گویا شرایط نصب ایشان را شرایط اضطراری می‌دانستند و این به نوبهٔ خود موجب ضعف اعتقاد و کوتاهی آنان در اطاعت و انقیاد و حفظ حریم مقدّس امامت شده بود.[2] در روایتی از آن حضرت، ایشان گله فرموده اندکه هیچ‌یک از پدران بزرگوارشان به‌اندازهٔ ایشان مورد شکّ و تردید شیعیان قرار نگرفته بودند.[3] در روایت دیگری ایشان از یکی از واردین از شهر قم سؤال فرموده‌اند که وضع شیعیان آن شهر «در موقعی که همهٔ مردم در شکّ و تردید بودند» چگونه بوده است.[4] نقل‌های متعددی در کتب و منابع قدیم از گفتگوها و اختلافات بر سر موضوع امامت آن حضرت سخن می‌گوید.[5] برای نخستین بار[6] در تاریخ امامت، درمنقولات مربوط به این دوره می‌بینیم که برخی از به‌اصطلاح «شیعیان» بی‌ایمان در مورد پاکی و تقوای عملی آن امام معصوم مظلوم سخنان بی‌ادبانه می‌گفته و القاء شبهه می‌کرده‌اند[7] و برخی دیگر

---

۱. هدایهٔ خصیبی: ۳۸۴-۳۸۵.
۲. همان منبع: ۳۸۵.
۳. کمال‌الدین: ۲۲۲.
۴. همان منبع و همان جا.
۵. برای مثال نگاه کنید به عبارت دلائل حمیری منقول درکشف‌الغمّه ۳:۲۰۶-۲۰۷ / تحف‌العقول: ۳۶۱ / الخرائج والجرائح ۱:۴۴۰ و ۴۴۸-۴۵۰ / اثبات‌الوصیّه: ۲۳۹ و ۲۴۳.
۶. البته در میان شیعیان امامی، وگرنه مؤلف زیدی رسالهٔ «الردّ علی‌الروافض» که معاصر حضرت هادی(ع) بوده قبلاً چنین جسارت بی‌شرمانه‌ای نسبت به مقام مقدّس ایشان نموده است (برگ‌های ۱۰۶ و ۱۰۸ پ).
۷. کتاب‌الزینه: ۲۹۲ / ملل شهرستانی ۱:۲۰۱ / شرح‌الاخبار قاضی نعمان ۳:۳۱۳. نیز مراجعه کنید به فرق‌الشیعه: ۱۱۰-۱۱۱ / المقالات والفرق: ۱۰۹.

از همان ناپاکان مدعی می‌شدند که دانش امام را سنجیده و آن را در سطح دانش کامل که برای ائمّه لازم است نیافته‌اند.[۱] کوردلانی نیز بودند که می‌گفتند در نامه‌های امام اغلاط دستوری یافته‌اند.[۲] بازگویی و یادآوری این بی‌حرمتی‌ها برای عاشقان و ارادتمندان آستان ولایت بسیار دردناک و رنج‌آور است ولی گویا ذکر آن برای تذکّر و عبرت لازم باشد که شاید همین ناسپاسی‌ها و کفران نعمت‌ها موجب شد که سرانجام جامعهٔ تشیّع ازنعمت حضور امام معصوم محروم گردید، چنان‌که خود حضرت عسکری(ع) در برخی از مکاتبات خویش به امکان سلب نعم الهی در صورت تداوم و استمرار شیعیان در نافرمانی و عدم قدردانی از مقام امام (که امانت و ودیعه و عطیّهٔ الهی بدانان و حفظ حرمت آن وظیفهٔ اولی ایشان بود) اشاره فرموده‌اند. شاید منظور خواجه نصیرالدّین طوسی هم در جملهٔ معروف خود در بیان علت غیبت امام: «و عدمه منّا»[۳] (که مورد انتقاد برخی متأخرین قرار گرفته است) اشاره به همین سابقهٔ تاریخی باشد که در این صورت، سخن قابل تأملی است و آن ایرادها به این سادگی بر آن وارد نیست.

حضرت امام عسکری(ع) در سراسر دوران پرافتخار امامتشان، درواقع دقیقاً از روز اول تصدی آن مقام مقدّس، با ایرادات جاهلانه و انتقادات نابخردانهٔ بعضی از شیعیان که برخی از رفتار ایشان را مغایر با سیره و روش و رفتار اجداد طاهرینشان می‌خواندند مواجه بودند. مثلاً در مراسم تشییع جسد مطهر پدر بزرگوارشان، ایشان پیراهن خود را

---

۱. کتاب‌الزینه: ۲۹۱ / ملل شهرستانی ۱:۲۰۰ / شرح‌الاخبار قاضی نعمان ۳:۳۱۲.
۲. اثبات‌الوصیّه: ۲۴۴.
۳. کشف‌المراد علّامه حلّی: ۲۸۵.

چاک فرموده بودند. این یک سنت بسیار متداول و معمول در اظهار مصیبت و عزا بود. اما چون از هیچ‌یک از ائمهٔ سلف چنین امری روایت نشده بود نابخردان بر ایشان اعتراض کردند که مثلاً چرا بخشی از بدن مطهر خود را در انظار گذارده‌اند. امام در پاسخ بدانان خاطرنشان فرمودند که موسی پیامبر خدا در عزای برادر خود هارون گریبان چاک کرد.[۱] مدتی بعد نابخردان دیگری بر آن حضرت خرده گرفتند که چرا لباس فاخر بر تن می‌نمایند.[۲] در نامه‌ای که از مقام مقدّس ایشان به اهالی نیشابور صدور یافته است گله فرموده‌اند که «کلّما تلقّاکم الله عزّ وجلّ برحمته... و کتبنا الیکم بذلک و ارسلنا الیکم رسولاً لم تصدّقوه». همچنین از رهبر مذهبی و پیشوای شیعیان آن شهر، فضل بن شاذان، شکایت فرمودند که «و هذاالفضل بن شاذان مالنا و له؟ یفسد علینا موالینا و یزیّن لهم الاباطیل و کلّما کتبنا الیهم کتاباً اعترض علینا فی ذلک».[۳] همچنین شکایت‌هایی دربارهٔ گشاده‌دستی و کثرت خرج یکی از وکلای ارشد ایشان، علی بن جعفر همانی،[۴] در سفر حج که «کان ینفق النفقات

---

۱. رجال کشی: ۵۷۲ (نیز نگاه کنید به ۵۷۴) / اثبات‌الوصیّه: ۲۳۴. ولی در هدایهٔ خصیبی: ۲۵۰ـ۲۴۶ یوسف و یعقوب به جای موسی و هارون ذکر شده است. باید توجه داشت که حضرت عسکری(ع) در عزای برادر خود حضرت سیّد محمّد هم گریبان چاک فرموده بودند (کافی ۳۲۷:۱) و شاید هریک از دو تمثیل مربوط به واقعهٔ مناسب آن است. به‌هرحال اصل مسألهٔ وجود این روش در انبیاء بنی‌اسرائیل مسلّم است و در این زمان هم می‌بینیم که پیروان شریعت موسی(ع) به این سنّت مواظبت تامّ دارند.

۲. غیبت شیخ: ۱۴۸.

۳. رجال کشی: ۵۴۱. گرچه کشی خود در صحّت صدور این نامه از مقام مقدس امام تردید می‌کند ولی موضوع ایرادات فضل بن شاذان و نارضایتی امام از این بابت گویا در میان جامعهٔ شیعه در خراسان مشهور بوده است. نگاه کنید به همان منبع: ۵۳۸.

۴. دربارهٔ این شخص، رجوع کنید به رجال کشی: ۶۰۸ـ۶۰۶ (همچنین ۵۲۳، ۵۲۷ و ۵۵۷) / رجال نجاشی: ۲۸۰ / غیبت شیخ: ۲۱۲.

العظیمة» به محضر مقدّس امام شد که ایشان آن را به‌عنوان دخالت در اختیارات مقام امامت تقبیح نموده و فرمودند: «قد کنّا امرنا له بمائة الف دینار ثمّ امرنا له بمثلها فابی قبولها ابقاءً علینا، ما للناس والدّخول فی امرنا فی مالم ندخلهم فیه؟».[۱] طبیعتاً مردم عادی نمی‌توانستند مصالح الهی را که در تصمیمات امام نهفته بود درک کنند.[۲] حتی گویا تردیدهایی بوده است که نامه‌های مربوط به امور مالی که از ناحیهٔ مقدّسه و به نام آن امام بزرگوار به بلاد مختلف ارسال می‌شد واقعاً از طرف ایشان بوده یا عثمان بن سعید متصدّی امور مالی ناحیهٔ مقدّسه آنها را می‌نوشته و می‌فرستاده است.[۳] به این دلیل جامعهٔ شیعه گاهی مطمئن نبود که سایر دستورها و توقیعاتی که به نام آن حضرت دریافت می‌کرد نیز فی‌الواقع از خود آن ناحیهٔ مقدّس شرف صدور یافته باشد.[۴] گویا همین باعث می‌شد که مثلاً نمایندهٔ ایشان

---

۱. غیبت شیخ: ۱۳۰ و ۲۱۲ / مناقب ابن شهر آشوب ۴:۴۲۴ـ۴۲۵. شاکی، ابوطاهر بن بلال، از وکلای دیگر ناحیهٔ مقدسه بود.

۲. نگاه کنید به بصائرالدرجات: ۳۸۶ که روایتی منسوب به حضرت صادق(ع) می‌گوید: اگر دیدی قائم به یک شخص صدهزار دینار دادو به شخص دیگر فقط یک درهم، از این مسأله ناراحت مشو «فانّ الامر مفوّض الیه» (یعنی تشخیص اصلح و انتخاب احسن).

۳. رجال کشی: ۵۴۴. البته قبلاً گفته شد که معنی این تردید، تأمل در درستی جناب عثمان بن سعید نیست بلکه احتمال این مسأله است که وی از طرف آن حضرت، اختیار تامّ در چنین مواردی داشته است.

۴. جامعهٔ شیعه در بغداد به این دلیل در اعتبار توقیعی که به نام آن حضرت در لعن و تکفیر یک دانشمند معروف شیعی آن شهر، احمد بن هلال عبرتائی (شرح حال و آثار در رجال کشی: ۵۳۵ / کمال‌الدّین: ۷۶ / رجال نجاشی: ۸۳ / فهرست شیخ: ۳۶) به اتهام اختلاس وجوه مربوط به امام، از ناحیهٔ مقدّسه رسیده بود شک کرده و از امام مجدداً در این باب استفسار نمودند تا ایشان توقیع جدیدی در تأیید توقیع اول صادر فرمودند (رجال کشی: ۵۳۵ـ۵۳۷). هم کشی و هم نجاشی: ۸۳ این موضوع را مربوط به روزگار امام عسکری دانسته‌اند (گرچه این در مورد نقل کمال‌الدین: ۴۸۹ و غیبت شیخ: ۲۱۴ گویا صادق نیست). مؤلف قاموس‌الرجال ۱:۶۷۵

←

در قم، احمد بن اسحاق اشعری، از ایشان درخواست می‌کرد که یک سطر برای او به خطّ مبارک خود بنویسند که وی بتواند هروقت دستورالعملی از ناحیهٔ مقدّسه رسید خطّ ایشان را تمیز دهد.[1]

البته باید توجه داشت که به ضرورت زمان، برخی از روش‌های

← (چاپ جدید) در صحت این مطلب بر دو اساس تردید کرده است. یکی آنکه در توقیع اول به درگذشت احمد بن هلال عبرتائی اشاره شده درحالی که تاریخ فوت او در رجال نجاشی: ۸۳ و فهرست شیخ: ۳۶ سال ۲۶۷ ذکر شده که پس از درگذشت حضرت عسکری(ع) است. دوم آنکه در غیبت شیخ: ۲۴۵ دارد که این مرد با سفیر دوم حضرت ولی عصر(عج) یعنی جناب محمّد بن عثمان عمری به معارضه برخاست و درنتیجه، توقیعی از ناحیهٔ مقدسه به دست سفیر سوم جناب حسین بن روح نوبختی در لعن او صادر شد و این باید همان توقیع ذکرشده در بالا باشد که بنابراین، مربوط به دورهٔ غیبت صغری است نه روزگار حضرت عسکری(ع). این استدلال دوم قطعاً نادرست است. کسی که با سفیر دوم به معارضه برخاست یکی از اصحاب امام عسکری(ع) به نام احمد بن هلال کرخی بود که لعن او نیز به‌خاطر همین معارضه بود نه اختلاس در وجوه مربوط به امام. این مطلب صریحاً در خود آن توقیع هست (رجال کشی: ۵۳۶). مؤلف قاموس‌الرجال مانند برخی دیگر (از قبیل مامقانی ۱:۱۰۰ و آیت‌الله خوئی ۲:۳۵۷) توجه نکرده‌اند که شیخ در «غیبت» دو نفر با نام احمد بن هلال در دو قسمت جداگانه ازکتاب ذکر می‌کند. یکی عبرتایی که او را در قسمت مربوط به «وکلای مذموم ائمّهٔ پیشین تا زمان امام عسکری» آورده و دیگری کرخی که وی را در قسمت وکلای مذموم امام دوازدهم ذکر نموده است. این مؤلفان همچنین توجه نکرده‌اند که شیخ می‌گوید که کرخی در توقیعی به حسین بن روح «همراه گروهی دیگر» مورد لعن قرارگرفت. این نکته البته دربارهٔ کرخی درست است (نگاه کنید به متن توقیع در غیبت شیخ: ۲۵۴. همچنین به صفحهٔ ۲۲۸) ولی دربارهٔ عبرتائی صادق نیست چه او در دو توقیع مخصوص به خود وی و بدون ذکر نام دیگری لعن شده (رجال کشی: ۵۳۵-۵۳۷) و توقیع‌ها هم خطاب به عثمان بن سعید عمری است (غیبت شیخ: ۲۱۴). استدلال اول مؤلّف قاموس‌الرجال اساس درستی دارد زیرا اگر بپذیریم که احمد بن هلال عبرتایی در سال ۲۶۷ درگذشته، در تفسیر توقیع مشارالیه دچار اشکال می‌شویم. با این همه، توقیع به‌عنوان سند تاریخی مکتوب، از تاریخ ذکر شده که امکاناً می‌تواند چند سال با تاریخ واقعی اختلاف داشته باشد قابل اعتبارتر به‌نظر می‌رسد. پس ظاهراً آن مرد پیش از رحلت حضرت عسکری(ع) در سال ۲۶۰ درگذشته است.

۱. کافی ۱:۵۱۳ / مناقب ابن شهر آشوب ۴:۴۳۴.

حضرت عسکری(ع) از نظر شکل با سیرهٔ عملی اجداد طاهرینشان اختلافاتی داشته است. مثلاً به دلایل روشن سیاسی، ایشان برخلاف روش پدران بزرگوارشان در مراسم سلام عمومی که معمولاً هر روز دوشنبه و پنج‌شنبه بود[۱] حاضر می‌شدند و رتبهٔ جلوس خاص داشتند[۲] و گاه در مجلس عمومی وزرا نیز حضور می‌یافتند.[۳] گرچه آن حضرت مورد نهایت احترام جامعه و دولت بودند[۴] اما روزگار و مردم آن فاسدشده و ایمان از دل‌ها رخت بربسته بود تا آن‌جا که حتی برخی از اطرافیان و کارپردازان نزدیک آن امام معصوم مظلوم نیز شباهتی با آن شیعیان مخلص که حلقهٔ اطرافیان و نزدیکان اجداد بزرگوارش را تشکیل می‌دادند، نداشتند. خزانه‌دار امین و منصوص و ممدوح امام[۵] اموال خزانه را می‌دزدید و باقی‌ماندهٔ آن را برای خشمگین‌ساختن آن بزرگوار به آتش می‌کشید[۶] و وکیل امام که در بیت جلیل امامت مجاور بود از ارتکاب افعال قبیح در مجاورت خوابگاه امام بزرگوار پروانداشت.[۷] نظر به

---

۱. کافی: ۱: ۵۱۱ / غیبت شیخ: ۱۲۳ و ۱۲۹. همچنین مراجعه کنید به هدایهٔ خصیبی: ۳۳۷ / الخرائج والجرائح ۱:۴۲۶، ۴۳۹، ۴۴۵، ۴۴۶ و ۴۴۷ / مناقب ابن شهر آشوب ۴:۴۳۱ / کشف‌الغمّه ۳:۳۰۲ و ۳۰۵ / اثبات‌الوصیّه: ۲۴۳. روزهای رسمی سلام عام در همهٔ منابع تاریخی آن دوره معین شده و در منابعی که در این پاورقی ذکر شد درمناقب ابن شهر آشوب ۴:۳۶۸ هست.

۲. نگاه کنید به غیبت شیخ: ۱۲۹.

۳. کافی ۱:۵۰۳-۵۰۴ / کمال‌الدین: ۴۰-۴۱ که در هر دو منبع، دیدار ایشان از وزیر عبیدالله بن یحیی بن خاقان (متوفی ۲۶۳) ذکر شده است.

۴. نگاه کنید به کافی ۱:۵۰۳-۵۰۵ / کمال‌الدین: ۴۰-۴۳.

۵. رجال کشی: ۵۷۹ در نامهٔ امام به اسحاق بن اسماعیل نیشابوری: «فاذا وردت بغداد فاقرأه علی‌الدّهقان و کیلنا وثقتنا والّذی یقبض من موالینا» (نیز نگاه کنید به همین مأخذ: ۵۳۶ و ۵۴۳).

۶. همان منبع: ۵۷۳.

۷. کافی ۱:۵۱۱.

فشارهای عظیم سیاسی و نیاز شدید خاندان پیامبر(ص) که امام بزرگوار همواره تنها پشت و پناه و مرجع و ملجأ آنان بودند[۱] گویا گاه آن حضرت مجبور به اتخاذ تصمیات و روش‌هایی برابر مقتضیات و مصالح زمان خود بوده‌اند که نمونه‌هایی از آن در منابع هست.[۲] زبانی که امام در جواب ایرادگیرندگان به‌کار می‌بردند به‌صورت محسوس تند بود. در پاسخ یکی از کسانی که به ایشان به‌خاطر چاک‌کردن گریبان در مراسم تشییع حضرت هادی(ع) اعتراض کرده بود امام او را احمق خوانده و خاطرنشان فرمودند که او کافر و دیوانه از دنیا خواهد رفت.[۳] همچنین برای آماده‌کردن جامعهٔ شیعه برای آینده‌ای که دو سه سال دیگر در پیش داشت روش ایشان در پاسخ به سؤالات فقهی هم با شیوهٔ ائمّه سلف اختلاف محسوس داشت و به‌طور روشن در راه خودکفاکردن جامعهٔ شیعه در آیندهٔ نزدیک و آشناساختن آن با روش استدلال و اجتهاد بود، چه در نمونه‌های بسیار کمی که از موارد جواب‌های فقهی آن حضرت در دست

---

۱. برای شواهد رجوع کنید به کافی ۱:۵۰۶ـ۵۱۰ / ارشاد مفید ۱:۳۴۱ـ۳۴۲ / الخرائج والجرائح ۱:۴۲۶ـ۴۲۷ و ۴۳۴ـ۴۳۶ / مناقب ابن شهر آشوب ۴:۴۳۱ـ۴۳۲ / کشف‌الغمّه ۳:۲۰۲ـ۲۰۴ برای حمایت اخلاقی فوق‌العادهٔ امام از اعضای خاندان پیامبر نگاه کنید به تاریخ قم: ۲۱۱ـ۲۱۲.

۲. مثلاً در مورد وصایای مالی شیعیان برای امام، که گاه کلیهٔ مایملک خود را برای امام می‌گذاردند، ائمّهٔ پیشین مازاد بر ثلث را به ورثه بازمی‌گرداندند (نگاه کنید به تهذیب شیخ ۹:۸۹، ۱۹۸ و ۲۴۲ و استبصار ۴:۱۲۴، ۱۲۵ـ۱۲۶ و ۱۲۹ برای روش امام جواد، و کافی ۷:۶۰ برای روش امام هادی). اما حضرت عسکری بنا بر یک روایت که در تهذیب ۹:۱۹۵ و استبصار ۴:۱۲۳ آمده است چنین نفرمودند. شیخ در نقل آن واقعه گفته است که این موردنظایری هم در زمان امام جوادو امام هادی داشته، ولی درمواردی که ذکر می‌کند خود مورّث یا وصیّ او رضایت ورثه را نسبت به وصیّت تحصیل کرده‌اند. او باز می‌گوید که شاید این از مختصات وصیّت نسبت به امام باشد که مشمول مقررات در مورد مازاد بر ثلث نیست پس در مواردی که به شهادت روایات، ائمّهٔ متقدّم مازاد بر ثلث را به ورثه بازگردانده‌اند این لطف و عنایت و تفضّل و احسان ایشان بوده است نه یک تکلیف شرعی (تهذیب ۹:۱۹۶).

۳. رجال کشی: ۵۷۲ـ۵۷۳. نیز صفحهٔ ۵۴۱ برای نمونه‌ای دیگر.

است مکرر دیده می‌شود که ایشان از جواب دقیق نسبت به مورد طفره رفته و به بیان کبرای کلی حکم فقهی پرداخته‌اند با آن‌که گاهی آن کبری به ظاهر کارساز نیست،[۱] یا ارجاع به مفهومی داده‌اند که حدود آن روشن نیست،[۲] یا نیمی از سؤال را جواب فرموده و نیم دیگر را بی‌پاسخ رها نموده‌اند.[۳] از نظر شکلی نیز جوابات ایشان بسیاری اوقات به عبارت «ان شاءالله» ختم می‌شد که بیشتر به آن پاسخ‌ها صورت فتوا می‌داد.[۴] شاید این شیوه باعث شده که یکی از شیعیان آن حضرت در بیان مسألهٔ خود درخواستی چنین نامعمول از امام می‌کند: «فرأیک ــ ادام‌الله عزّک ــ فی مسألة الفقهاء قِبَلَکَ عن هذا و تعریفنا ذلک لنعمل ان‌شاءالله».[۵] همچنین نقل شده که جامعهٔ شیعیان از امام درخواست کردند که ایشان کتابی در احکام شرعی بدانان مرحمت فرمایند که در عمل بدان رجوع کنند. کتابی از ناحیهٔ مقدسه در پاسخ آن درخواست ارسال شد[۶] که بعداً

---

۱. نمونه‌ها در کافی ۴۵:۷ و ۴۶ / من لایحضره‌الفقیه ۲۰۸:۴ و ۲۰۹ / تهذیب ۱۳۲:۹.
۲. نمونه‌ها در کافی ۲۹۳:۵ و ۱۵۰:۷ / من لایحضره‌الفقیه ۱۴۱:۱ و ۲۶۹:۴.
۳. نمونه‌ها در کافی ۳۹۹:۳ و ۳۵:۶ / من لایحضره‌الفقیه ۴۸۸:۳ / تهذیب ۴۵۴:۱.
۴. نمونه‌ها در کافی ۱۲۴:۴، ۱۱۸:۵، ۲۹۳، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۵:۶، ۳۷:۷، ۴۵-۴۷، ۱۵۰، ۴۰۲ / من لایحضره‌الفقیه ۱۱۴:۱، ۱۵۳:۲، ۴۴، ۶۷:۳، ۱۷۳، ۲۴۲-۲۴۳، ۲۹۶، ۳۰۴، ۴۸۸، ۵۰۸، ۲۰۸:۴-۲۰۹، ۲۲۷ و ۲۶۹ / تهذیب ۴۳۱:۱، ۱۳۹:۴، ۱۹۲:۶، ۱۹۶، ۳۵:۷، ۷۵، ۹۰، ۱۳۸، ۱۵۰-۱۵۱، ۲۷۷، ۱۲۹:۹، ۱۳۲، ۱۶۱، ۱۸۵، ۲۱۴-۲۱۵ و ۳۱۷ / استبصار ۱۹۵:۱، ۳۸۳، ۱۰۸:۲، ۱۰۰:۴، ۱۱۳، ۱۱۸ و ۱۶۷. همچنین مراجعه کنید به نامه‌ای که ایشان به اهالی قم نوشته و در آن با فرمودهٔ یکی از ائمّهٔ سلف استدلال کرده‌اند: «لقول العالم سلام‌الله علیه» (مناقب ابن شهر آشوب ۴۲۵:۴).
۵. تهذیب ۹: ۱۶۱-۱۶۲ / استبصار ۱۱۳:۴.
۶. این گویا همان رسالهٔ مقنعه باشد که امام در سال ۲۵۵ برای شیعیان صادر فرمودند. وصفی که در مناقب ابن شهر آشوب ۴۲۴:۴ از این رساله شده نشان می‌دهد که آن به‌صورت مجموعهٔ روایاتی بوده که آن حضرت از پدر بزرگوار خود روایت فرموده‌اند. مقایسه کنید با مطلبی که در

←

معلوم شد نسخه‌ای از کتاب یوم و لیله یا کتاب التأدیب اثر ابوجعفر احمد بن عبدالله بن مهران معروف به ابن خانبه[۱] از محدّثان شیعه پیش از آن دوره است.[۲] این به روشنی بهترین راه برای توجه‌دادن و دلالت شیعیان به مواریث علمی گذشتگان خود بود که در آینده‌ای نزدیک، چاره‌ای جز رجوع به آن نداشتند. انسان وقتی به تاریخ امامت از آغاز دورهٔ حضرت عسکری(ع) تا پایان دورهٔ غیبت صغری از دور نظر می‌افکند به‌خوبی می‌بیند که چگونه این دوره به‌صورت یک مرحلهٔ آماده‌سازی و انتقالی برای تغییرات بعدی بوده است. دوره‌ای که طیّ آن جامعهٔ شیعه آماده و پرورش داده می‌شد تا مشکلات و مسائل عقیدتی و فقهی خود را بدون نیاز به مراجعه به امام حاضر حل کند. این کار از راه آشناساختن آنان با منابع معتبر علمی که گذشتگان به یادگار گذارده بودند به خوبی انجام‌پذیر شد.

* * *

مسألهٔ مهم دیگری که بر مشکلات این دورهٔ شیعیان افزوده و در آینده در تشدید تنش‌هایی که پس از رحلت امام عسکری(ع) در جامعهٔ تشیّع پدیدار شد نقش اساسی داشت موضوع دعوی امامت برادر ناتنی آن حضرت، جعفر بود که در میان شیعیان بعداً به «جعفر کذّاب» موسوم شد. اساس این گرفتاری که از کارکرد نهاد وکالت مالی در دستگاه امامت

← رجال نجاشی: ۱۶۶ ذیل شرح حال رجاء بن یحیی بن سامان عبرتائی کاتب، یکی از روات حضرت هادی(ع)، آمده که وی رساله‌ای با نام «المقنعة فی ابواب‌الشریعه»، به حسب ظاهر از بیانات امام هادی(ع)، گرد آورده بود.

۱. شرح حال و آثار او در رجال کشی: ۵۶۶ / رجال نجاشی: ۹۱ / فهرست شیخ: ۲۶.

۲. رجال نجاشی: ۳۴۶.

سرچشمه می‌گرفت از سال‌های پایانی دورهٔ امامت حضرت هادی(ع)، اندکی پیش از سال ۲٤۸،[۱] آغاز شد که یکی از دستیاران اصلی امام در سامرا، فارس بن حاتم بن ماهویه قزوینی،[۲] در مشاجره‌ای با دستیار دیگر امام، علی بن جعفر هُمانی سابق‌الذکر، درگیر شد. کار این درگیری سرانجام بالا گرفت و به دشنام‌گویی و دشمنی سخت انجامید[۳] که به‌نوبهٔ خود موجب ایجاد تنش‌ها و دلسردی و ناراحتی در جامعهٔ شیعه شد که دو تن از دستیاران نزدیک امام خود را چنین در تخاصم و عداوت با یکدیگر می‌یافتند.[۴] برخی از شیعیان به این خاطر از پرداخت وجوه شرعی مقرّر به پیشگاه امامت موقتاً خودداری کردند.[۵] علاوه براین، وکلای مناطق مختلف که تاکنون مبالغ جمع‌شده را از راه یکی از آن دو تن به محضر امام ارسال می‌داشتند اکنون نمی‌دانستند چه کنند.[۶] امام در این مسأله جانب علی بن جعفر هُمانی را گرفته و از وکلای خود در مناطق مختلف خواستند که برای ارتباطات خود با ایشان و ارسال وجوهات از کانال فارس بن حاتم استفاده نکنند. مع‌ذلک در همان دستورالعمل با

---

۱. رجال کشی: ۵۲۷.
۲. گفته شده است که این شخص گرایش‌های باطنی داشته (رجال کشی: ۵۲۲) و عنوان کتاب او: کتاب عددالائمّة من حساب‌الجمل (رجال نجاشی: ۳۱۰) این معنی را تأیید می‌کند. سه تن از برادران او نیز جزء اصحاب ائمّه بودند: طاهر که او هم بعداً از راه راست منحرف شد (نجاشی: ۲۰۸ / ابن‌الغضائری ۳:۲۲۸ / فهرست شیخ: ۸۶ / رجال او: ۳۷۹ و ۴۷۷)، سعید (رجال شیخ: ۳۷۷) و احمد (کشی: ۴-۵). دربارهٔ نزدیکی فارس با حضرت هادی همچنین نگاه کنید به هدایهٔ خصیبی: ۳۱۷ و ۳۱۸.
۳. رجال کشی: ۵۲۳ و ۵۲۷.
۴. همان منبع: ۵۲۷ و ۵۲۸.
۵. همان: ۵۲۷.
۶. نگاه کنید به نامهٔ مورّخ ۲۴۸ وکیل همدان به امام در رجال کشی: ۵۲۳ و ۵۲۷، و نامهٔ وکیل بغداد (کشی: ۵۴۳ و ۵۷۹) به ایشان در همان منبع: ۵۲۸.

روشن‌بینی آشکار به وکلای خود دستور دادند که این دستور ایشان را محرمانه نگاه داشته و از تحریک فارس خودداری کنند.[۱] راز این دستور امام آن بود که فارس مردی متنفّذ و کانال ارتباطی اصلی میان امام و شیعیان مناطق جبال (بخش مرکزی و غربی ایران) بود که وجوهات خود را معمولاً از راه او برای امام می‌فرستادند.[۲] اما فارس علی‌رغم دستور امام همچنان به دریافت وجوهات از آن مناطق ادامه می‌داد. تنها فرقی که پیدا شده بود این بود که دیگر آنها را خدمت امام نمی‌فرستاد.[۳] اندکی بعد امام تصمیم گرفتند که دستور خود را رسماً به اطلاع پیروان خویش برسانند و از وکلای خود بخواهند که صریحاً به شیعیان اعلام کنند که فارس وکیل ایشان نیست و کسی نباید وجوهات مربوط به امام را در اختیار او قرار دهد.[۴] سپس امام با صدور دو مکتوب[۵] که یکی از آن دو تاریخ سه‌شنبه ۹ ربیع‌الاول سال ۲۵۰ دارد[۶] فارس را لعن و طرد

---

۱. کشی: ۵۲۲ و ۵۲۸.
۲. همان منبع: ۵۲۶.
۳. همان: ۵۲۵.
۴. همان: ۵۲۵ و ۵۲۶.
۵. همان: ۵۲۶-۵۲۵ / غیبت شیخ: ۲۱۴-۲۱۳.
۶. این نامه خطاب به علی بن عمر [کذا در طبع مورد استفادهٔ ما] قزوینی نوشته شده (غیبت شیخ: ۲۱۳) که ظاهراً همان علی بن عمرو قزوینی عطّار است که کشی: ۵۲۶ ماجرای آمدن او از قزوین به سامرا را نقل می‌کند. او مبلغی وجوهات شرعی به‌همراه آورده و به رسم قدیم بر فارس بن حاتم وارد شده بود. به محض وصول خبر به ناحیهٔ مقدسه، فرستاده‌ای حامل پیام از جانب عثمان بن سعید عمری گسیل شد که به آن مرد اطلاع دهد که فارس از طرف امام طرد شده و وجوهات مربوط باید به عثمان بن سعید تحویل داده شود. مرد قزوینی از دستور اطاعت نمود و امام سپس لعن فارس را آشکار فرمودند. آن پیام ظاهراً همین سندی است که در غیبت شیخ: ۲۱۳ ضبط شده است. [پس از این، در خصال صدوق: ۳۲۳ برخوردم که در نقل روایتی از یکی از نوادگان این شخص: ابوعلی حسن بن علی بن محمّد بن علی بن
←

فرمودند. از این به بعد فارس علناً شروع به مبارزه علیه امام کرد. منابع موجود چیزی از جزئیات عملیات و اقدامات او به‌دست نمی‌دهند جز آن‌که او به فسادانگیزی پرداخته و شیعیان را به بدعت فرامی‌خوانده و می‌کوشیده است آنان را به تجمع خود درآورد.[۱] در پیامی که امام خود به یکی از پیروان خویش که آن هنگام از مناطق مرکزی ایران[۲] به سامرا آمده بود فرستاده‌اند ذکر فرموده‌اند که فارس «سخنی پلید» گفته بود.[۳] شدت حساسیت و اهمیت مسأله از تصمیم بعدی امام دانسته می‌شود که دستور فرمودند این شخص به قتل رسانیده شود. چنین دستوری از ناحیهٔ ائمّهٔ طاهرین فقط در موارد بسیار استثنایی مسبوق به سابقه بود.[۴] دستور آن حضرت به‌وسیلهٔ یکی از شیعیان مخلص و فداکار انجام شد و فارس به قتل رسید.[۵]

→ عمروالعطّار که او را در بلخ دیده و از وی مکرراً روایت می‌کند (ببینید توحید او: ۲۸ / خصال: ۱۹۵، ۱۸۷، ۳۲۳، ۳۴۵، ۳۹۲) می‌گوید: «و کان جدّه علی بن عمرو صاحب علی بن محمّدالعسکری(ع) و هوالّذی خرج علی یده لعن فارس بن حاتم بن ماهویه»].

۱. رجال کشی: ۵۲۴.

۲. همان: ۵۵۷.

۳. همان: ۵۲۷.

۴. تنها موردی که تاکنون برخورد کرده‌ام دستور امام جواد(ع) است به ترور دو تن شیّاد که خود را از وابستگان به آن حضرت معرفی می‌کردند و با این حیله و تمهید گروهی را دور خود جمع نموده و گویا به اختلاس اموال مربوط به امام می‌پرداختند (رجال کشی: ۵۲۹). پیش از اینها حضرت موسی بن جعفر(ع) از اقدام یکی از هواداران خود که می‌خواست شخصی را که به ایشان جسارت کرده بود به قتل برساند، جلوگیری فرموده بود (مناقب ابن شهر آشوب ۲۸۷:۴). روشن است که اختلاف شکلی دستور ائمّه در این‌گونه موارد به‌خاطر مقتضیات هر مورد و هر عصر است.

۵. کشی: ۵۲۴. قاتل فارس تا زمان فوت خود که اندکی پس از رحلت امام عسکری(ع) روی داد از حضرت عسکری مستمرّی دریافت می‌کرد (کافی ۵۲۴:۱).

فارس بن حاتم در آن ایام ظاهراً به حساب آن‌که جناب سیّد محمّد فرزند حضرت هادی(ع) پس از آن حضرت عهده‌دار مقام امامت خواهد بود خود را به ایشان نزدیک ساخته و جزء وابستگان وملازمان آن جناب نموده بود.[۱] پس از رحلت حضرت هادی(ع) طرفداران فارس[۲] این فکر را مطرح کردند که جناب سیّد محمّد که به زعم آنان قبلاً توسط پدر به جانشینی ایشان انتخاب شده بود برادر کوچک خود جعفر را به جانشینی برگزیده و بنابراین اکنون امام واقعی جعفر است نه امام عسکری.[۳] آنان ادعا می‌کردند که جناب سیّد محمّد در زمان نصب به جانشینی، ودایع امامت را از پدر دریافت داشته بود و سپس در بستر وفات، آن را به خدمتکار خود نفیس سپرده بود که به برادرش جعفر برساند.[۴] البته کسانی هم بودند که ادعا می‌کردند امام هادی(ع) خود، جعفر و نه امام عسکری(ع) را به جانشینی برگزیده است.[۵] باید توجه داشت که در مسألهٔ فارس بن حاتم، جعفر برخلاف پدر و برادر از فارس جانبداری می‌کرد[۶] و این امر بدون تردید در گرایش طرفداران فارس به او نقش اساسی داشته است.

---

۱. هدایهٔ خصیبی: ۳۸۵. همچنین مغنی عبدالجبّار ۲۰ (بخش دوم): ۱۸۲ به نقل از نوبختی.
۲. نقض کتاب الاشهاد، بند ۲۷.
۳. فرق‌الشیعه: ۹۵ / کتاب الزینه: ۲۹۱ / هدایهٔ خصیبی: ۳۸۴ـ۳۸۵ و ۳۸۸ / مغنی عبدالجبّار ۲۰ (بخش دوم): ۱۸۲ / ملل شهرستانی ۱ / ۱۹۹.
۴. فرق‌الشیعه: ۱۰۴ـ۱۰۵ و ۱۰۸ـ۱۰۹ (با چندین خطا در این مورد دوم) / المقالات والفرق: ۱۰۱ و ۱۱۰ـ۱۱۱. همچنین نگاه کنید به هدایهٔ خصیبی: ۳۲۰ که مدعی است اختلاف نظر بر سر این‌که جانشین امام هادی کدام یک از دو برادر خواهند بود از زمان حیات آن امام وجود داشته است.
۵. النقض علی ابی‌الحسن علی بن احمد بن بشّار فی‌الغیبه، بند ۱۰.
۶. هدایهٔ خصیبی: ۳۸۸. همچنین نگاه کنید به مقالات الاسلامیّین: ۱۱۶ / مجالس مفید ۲:۹۷ / ملل شهرستانی ۱:۱۹۹.

جعفر به این‌ترتیب گروهی کوچک، عمدتاً از طرفداران فارس بن حاتم، در روزگار امامت حضرت عسکری(ع) دور خود جمع کرده بود.[۱] این گروه هرچند کوچک بودند اما بسیار فعال و پر سروصدا، و در مخالفت خود با امام عسکری(ع) و شیعیان آن حضرت بی‌ادب و بی‌پروا بودند.[۲] آنان در مورد علم حضرت عسکری(ع) بر احکام شریعت سخنان نادرست می‌گفتند و هواداران آن امام را بی‌شرمانه «حماریّه» لقب می‌دادند.[۳] برخی تا آن‌جا پیش رفتند که امام معصوم و هواداران آن حضرت را کافر می‌خواندند.[۴] رهبر این گروه نابکار، خواهر فارس بن حاتم بود که هرگز در طول امامت حضرت عسکری(ع) به آن حضرت ایمان نیاورد و پس از رحلت ایشان از پشتیبانان و هواداران اصلی و فعال جعفر و مبلّغان امامت او بود.[۵] جعفر نیز در عوض فارس بن حاتم را به‌عنوان مردی پارسا و صاحب فضیلت می‌ستود و بدین‌ترتیب آشکارا روش پدر و برادر خود را در مورد وی تخطئه می‌کرد.[۶] این مقدمات موجب پیدایش دشمنی شدید میان جعفر و شیعیان حضرت عسکری(ع) گردید. آنان او را به فساد اخلاقی و

---

۱. هدایهٔ خصیبی: ۳۸۸. همچنین بنگرید به مقالات‌الاسلامیّین: ۱۱۶ / مجالس مفید ۹۷:۲ / ملل شهرستانی ۱۹۹:۱.

۲. فرق‌الشیعه: ۱۱۵ / المقالات والفرق: ۱۱۳ / کتاب‌الزینه: ۲۹۲۱.

۳. کتاب‌الزینه: ۲۹۱ و ۲۹۲ / ملل شهرستانی ۲۰۰:۱. در نقل دستورالمنجّمین: ۳۴۵ پ که براساس کتاب الزینه است در این مورد گویا اشتباهی روی داده چه می‌گوید «حماریّه» از جعفر پشتیبانی می‌کردند. اما کتاب الزینه دارد که شیعیان، طرفداران جعفر را «طاحنیّه» می‌خواندند. وجه آن را بعداً خواهیم دید.

۴. فرق‌الشیعه: ۱۱۵ / المقالات والفرق: ۱۱۳.

۵. فرق‌الشیعه: ۱۰۸ / کتاب‌الزینه: ۲۹۱. شهرستانی ۱۹۹:۱ به خطا نام خود فارس را ذکر می‌کند که شاید غلط نسخه باشد.

۶. النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشّار فی‌الغیبه، بند ۱۰.

ارتکاب آشکار محرّماتی مانند شرب خمر متهم می‌کردند.[۱] بعدها دربارهٔ او گفتند که حتی چهل روز نماز خود را برای آموختن شعبده‌بازی ترک کرده بود.[۲] برای یک تاریخ‌نگار اندکی دشوار است باور کند که مردم شخصی را که آشکارا مرتکب فسق و فجور شود به امامت بپذیرند به‌خصوص آن‌که بعدها دانشمندانی بزرگ و پارسا مانند علی بن حسن بن فضّال، رئیس فقهای شیعه در کوفه، نیز به شرحی که خواهیم دید به جمع معتقدان او پیوستند. با این وجود چنین به نظر می‌رسد که آن گزارش‌ها یکسره نادرست نیست و به‌خصوص درمورد ایام نوجوانی جعفر اساسی درست داشته است. حتی برخی از طرفداران او در دفاع از وی گفته‌اند که او «از مقتضیات نوجوانی دست کشیده و کارهای نادرست را ترک کرده

---

۱. فرق‌الشیعه: ۱۱۰-۱۱۱ / المقالات والفرق: ۱۰۹ / مقالات الاسلامیّین ۲:۱۱۴ / کافی ۱:۵۰۴ و ۵۰۹ / هدایهٔ خصیبی: ۲۴۹ و ۳۸۲ / کمال‌الدّین: ۴۲، ۴۷۵ و ۴۷۷ / مجالس مفید ۲:۱۰۳ / غیبت شیخ: ۵۷، ۱۳۳، ۱۳۷ و ۱۵۷ / الثاقب فی‌المناقب: ۶۰۹. برخی منابع حتی می‌گویند که جعفر درمیان مردم به خاطر شهرت علاقه به شراب به «زقّ‌الخمر» ملقّب بوده است (هدایهٔ خصیبی: ۲۴۸ / المجدی: ۱۳۱ / تاج‌الموالید: ۵۶ / مناقب ابن شهر آشوب ۴:۲۷۳ / زهرة‌المقول: ۶۱ و ۶۵). همچنین می‌گویند که او به خدمتگزاران خود دستور داده بود همیشه، حتی روز روشن، جلوی او به نشانهٔ شخصیت فانوس بکشند (المجدی: ۱۳۱ / زهرة‌المقول: ۶۱ و ۶۵). لقب مشهور او میان شیعه، جعفر کذّاب است اما اتباع و فرزندان او، او را با لقب زکی (برای مثال بلوغ المرام: ۵۱) و مهدی (تفسیر سیّد احمد حسام‌الدین ۱:۲۰) می‌شناخته‌اند و نوادگان دوازده امامی او در هند از وی با لقب توّاب یاد می‌کرده‌اند (طبقات اعلام‌الشیعه، قرن سیزدهم ۲:۵۱۹ / اعیان‌الشیعه ۶:۴۲۵ / مکارم‌الآثار ۳:۹۸۷ / اعلام زرکلی ۲:۳۴۰ و جز اینها)، ظاهراً به استناد توقیع منقول درکمال‌الدین: ۴۸۴ و غیبت شیخ: ۱۷۶ که در آن آمده است: «و اما سبیل عمّی جعفر و ولده فسبیل اخوة یوسف»، ولی معلوم نیست که این عبارت درصدد تشبیه آنان به برادران یوسف من جمیع‌الجهات باشد بلکه ظاهراً فقط درصدد توجه دادن به این نکته است که گمراهی و ضلالت در فرزندان انبیاء و اولیاء مسبوق به سابقه است و چیز تازه‌ای نیست.

۲. غیبت شیخ: ۱۷۵.

بود».[۱]

از این پس حضرت عسکری(ع) تا پایان عمر با جعفر به کلی متارکه فرموده و دیگر هرگز با او سخن نگفتند.[۲] اما جعفر تا پایان عمر ایشان همچنان به فتنه‌انگیزی و شرارت ادامه می‌داد.[۳] دشمنی و نفرت متقابل میان اتباع حضرت عسکری(ع) و جعفر و اتهامات متبادله به اوج خود رسید و به برخوردهای خشونت‌آمیز انجامید. نفیس خادم که اتباع جعفر ادعا می‌کردند واسطهٔ ایصال ودایع امامت به جعفر بوده است در حوضی افکنده و غرق شد.[۴] دو نفر از اتباع جعفر در سامراء که آشکارا از وی حمایت و مردم را به سوی او دلالت می‌کردند به دستور حضرت عسکری(ع) مورد تعقیب شیعیان متعهد قرار گرفته و ناچار از سامرا، به کوفه گریختند و تا رحلت آن حضرت جرأت بازگشت به سامراء نداشتند.[۵] با توجه به این مسائل بود که چنان‌که از سؤالات مردم از حضرت عسکری(ع) برمی‌آید شیعیان از همیشه نگران‌تر بودند که اگر حضرت بدون فرزندی وفات کنند تکلیف امامت چه خواهد شد چون امام، برادری جز جعفر نداشتند.[۶] تازه اگر برادر دیگری هم بود انتقال

---

۱. المجدی: ۱۳۶ به نقل از استاد خود شیخ‌الشرف عبیدلی (متوفی ۴۳۵-۴۳۷) که رساله‌ای در طرفداری از جعفر با نام «الرضویّه فی نصرة جعفر بن علی» نوشته بود.

۲. فرق‌الشیعه: ۱۰۷ / النقض علی ابی‌الحسن علی بن احمدبن بشّار، بند ۵. مؤلف المجدی فی‌الانساب: ۱۳۲ می‌گوید که حتی از زمان کودکی، حضرت عسکری(ع) خوش نداشتند با جعفر باشند درحالی که به مصاحبت با جناب سیّدمحمّد علاقمند بودند.

۳. فرق‌الشیعه: ۱۰۷. همچنین نگاه کنید به هدایهٔ خصیبی: ۳۸۲.

۴. فرق‌الشیعه: ۱۱۵ / المقالات والفرق: ۱۱۴.

۵. هدایهٔ خصیبی: ۳۸۵.

۶. تاریخ یعقوبی ۲:۵۰۳ / تاریخ‌الائمهٔ ابن ابی‌الثلج: ۱۱۱ / المجدی ۱۳۰. همچنین نگاه کنید به النقض علی ابی‌الحسن علی بن احمد بن بشّار، بند ۴-۵. البته باید گفت که برخی منابع (مانند
←

امامت از برادر به برادر جز در مورد امام حسن و امام حسین(ع) ــ براساس روایاتی که عمدتاً علیه عقیدهٔ فطحیه به صحت امامت عبدالله بن جعفر و عدم تنافی آن با امامت حضرت کاظم(ع) وارد شده بود ــ[1]

← دلائل‌الامامه: ۲۱۷ / هدایهٔ خصیبی: ۳۱۳ / تاریخ قم: ۲۰۳ / ارشاد مفید: ۳۳۴ / اعلام‌الوری: ۳۶۶ / تاج‌المواليد: ۵۶ / مناقب ابن شهر آشوب ۴۰۲:۴) از برادر دیگری به نام حسین نام برده‌اند و برخی گفته‌اند که این برادر هم در زمان حضرت هادی(ع) در سامراء درگذشته بود (الشجرةالمبارکه: ۷۸). بعضی از مؤلفان هم گفته‌اند که صدای حضرت ولی عصر (ارواحنا فداه) بسیار شبیه صدای این عموی خود بوده است.استناد این مؤلفان به روایت شیخ در امالی ۲۹۴:۱ است که در آن بنا به فهم آنان، یکی از شیعیان، صدای حضرت ولی عصر را شنیده و آن را به صدای حسین فرزند امام هادی(ع) تشبیه نموده است (برای یک مثال نگاه کنید به رسالهٔ «تواریخ‌النبی والآل» شیخ محمّدتقی تستری: ۶). این استناد بسیار نادرست است. شخصی که در آن روایت از وی نام برده شده: «حسین بن علی بن جعفر، ابن‌الرّضا»، به‌طور آشکار نبیرهٔ امام هادی از طریق فرزندشان جعفر است پس صورت کامل نام وی: «حسین بن علی بن جعفر بن علی الهادی(ع)» است. نام ابن‌الرضا برای تمام نوادگان حضرت رضا(ع) تا مدت‌ها علم غالب بود. آن فرد شیعی که ادعا کرده که امام دوازدهم را دیده و صدای ایشان را توصیف کرده است: ابوالطیّب احمد بن محمّدبن بوطیر نوادهٔ یک خدمتکار حضرت هادی(ع) است (امالی شیخ ۱: ۳۰۵ـ۳۰۶) و به حسب قاعده هم باید معاصر آن نبیرهٔ امام هادی می‌بوده است نه معاصر فرزند ایشان. پس اصل وجود فرزندی به نام حسین برای حضرت هادی(ع) مبنای نقلی درستی ندارد. در هرصورت در لحظهٔ رحلت حضرت هادی، امام عسکری و جعفر تنها فرزندان ذکور آن بزرگوار بوده‌اند (النقض علی ابی‌الحسن علی احمد بن بشّار، بند ۴ـ۵. نیز ارشاد مفید: ۳۵۱).

۱. «لاتجتمع‌الامامة فی‌الاخوین بعدالحسن والحسین» یا «ابی‌الله ان تکون‌الامامة فی‌الاخوین بعدالحسن والحسین» و تعبیرات مشابه این (فرق‌الشیعه: ۸۰ / المقالات والفرق: ۱۰۲ و ۱۰۳ / التنبیه ابوسهل نوبختی: ۹۲ / الامامة والتبصره: ۱۷۹، ۱۸۸ـ۱۸۹ و ۱۹۱ / کافی ۲۸۵:۱ـ۲۸۶ / کمال‌الدین: ۴۱۴ـ۴۱۷ و ۴۲۶ / غیبت شیخ: ۱۳۶ و ۱۷۶). برخی از هواداران جعفر که راهی برای ردّ این روایت نداشتند می‌گفتند که در مورد او بداء شده (المقالات والفرق: ۱۱۰) چنان‌که خود وی (کافی ۳۹۱:۱. نیز نگاه کنید به کمال‌الدین: ۴۸۸) و برخی دیگر از منتسبین به تشیّع در آن عصر (المقالات والفرق: ۱۰۸) از همین مفهوم بداء در استدلالات خود برای منظورهای دیگر هم استفاده می‌کردند.

امکان نداشت و مجملاً مبانی اعتقادی شیعهٔ امامیّه بالکلّ درهم فرومی‌ریخت. در چنین زمینه‌ای بود که خداوند وجود مقدس حضرت ولیّ عصر (اروحنا فداه) را به جهان و جهانیان و بالاخص جامعهٔ تشیّع کرامت فرمود و تکلیف مسألهٔ امامت که نزد خداوند روشن بود از نظر ظاهری نیز به سیر مقدّر و طبیعی خود ادامه داد. حقاً که مولودی در اسلام مبارک‌تر از این مولود پا به جهان ننهاده بود.

* * *

بشارت تولد این مولود مبارک را به دلائلی که خداوند بر آن آگاه‌تر است به شدت از عامهٔ مردم پنهان نگاه داشتند و جز چند تن از خواص حضرت عسکری(ع) و ارحام نزدیک، کسی را بر آن آگاه نساختند. این‌چنین بود که در هنگام رحلت آن امام همام جز همان افراد زبده و منتخب که محرم این سرّ الهی بودند کسی از وجود فرزندی برای حضرت عسکری(ع) خبر نداشت.[۱] اما بلافاصله پس از رحلت آن امام، خواصّ اصحاب ایشان[۲] به ریاست جناب عثمان بن سعید عمری به جامعهٔ شیعیان اعلام داشتند که امام فرزندی از خود به جای نهاده‌اند که جانشین ایشان و اکنون متصدّی مقام رفیع امامت است.[۳] به گفتهٔ عثمان

---

۱. فرق‌الشیعه: ۱۰۵ / المقالات والفرق: ۱۰۲ / شرح‌الاخبار ۳:۳۱۲ / ارشاد مفید: ۳۴۵ / اعلام‌الوری: ۳۸۰ / مناقب ابن شهر آشوب ۴:۴۲۲ و منابع بسیار دیگر (نیز ببینید کمال‌الدین: ۳۸۴ و نظائر آن).

۲. اینان عبارت بودند از جناب عثمان بن سعید عمری و فرزند او محمّد بن عثمان، ابوهاشم داود بن قاسم جعفری که مسن‌ترین کس در زمان خود در میان آل ابی‌طالب بود (مروج‌الذهب ۵:۶۲) و چند تن دیگر. مراجعه کنید به تقریب‌المعارف ابوالصلاح حلبی: ۱۸۵-۱۸۶. همچنین برای نقش آنان در دورهٔ حیات حضرت عسکری(ع) به غیبت شیخ: ۷۶ (نیز ببینید همین مأخذ: ۲۱۷).

۳. کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی: ۹۲-۹۳ / تقریب‌المعارف: ۱۸۵. ابوالصلاح در این‌جا می‌گوید

بن سعید، دلیل اختفاء آن بزرگوار آن بود که درصورت پدیدارشدن به دست عمّال حکومت به شهادت می‌رسید.[۱] تردیدی نیست که جامعهٔ شیعه در آن ادوار گرچه از فشارهای شدید دورهٔ متوکّل نجات یافته و اکنون رجال شیعه اندک‌اندک در مناصب حساس دولتی جای می‌گرفتند اما هنوز تضییقات، فراوان بود و جوّی نامطلوب علیه شیعیان وجود داشت.[۲] به دلیل وجود حالت تقیّه در آن سال‌ها، اطلاعات تفصیلی مربوط به آن حضرت تا سال‌ها از عامهٔ مردم مخفی نگاه داشته شد تا آن‌جا که حتی در مورد تاریخ ولادت مبارک ایشان اختلاف نظر فراوان به‌وجود آمد.[۳] مادربزرگ ایشان، مادر حضرت عسکری(ع) (حُدَیْث که با نام

→ که بنابراین، تولد حضرت ولی عصر و نصّ و وصیت امام قبل به جانشینی ایشان که از نظر شیعه ملاک امامت امام بعدی است از راه شهادت این گروه از عدول و خواصّ حضرت عسکری(ع) ثابت شده است. بنابراین، نصّ آنان جایگزین نصّ خود امام است و همین نصّ است که سپس به تواتر رسیده است.

۱. غیبت شیخ: ۱۹۹. ولی در شرح‌الاخبار قاضی نعمان ۳:۳۱۴ دارد که شیعیانی که به وجود و امامت فرزند حضرت عسکری(ع) قائل بوده‌اند می‌گفته‌اند: «هو مستور خائف من جعفر و غیره من اعدائه». فی‌الواقع آن‌چه از روایات و منقولات تاریخی این دوره برمی‌آید کلیهٔ تحریکاتی که پس از وفات امام عسکری(ع) علیه بیت جلیل و اصحاب ایشان شد و منتهی به تفتیش خانه و تحت نظر قراردادن کنیز آن حضرت گردید ناشی از جعفرو برای تحقیق صحّت و فساد دعوی ارث او بوده، هرچند که شیعیان بعداً آن همه را به حساب حکومت گذارده و آن اعمال را نشان سوء قصد دستگاه خلافت علیه جان امام معصوم دانستند.

۲. نگاه کنید به المقالات والفرق: ۱۰۵ / کافی ۱:۵۰۴ / کمال‌الدین: ۴۴.

۳. اختلافات در تاریخ تولدایشان چنین است: اول رمضان ۲۵۴ (کمال‌الدین: ۴۷۳ و ۴۷۴)، ۱۵ شعبان ۲۵۴ (مسارّالشیعه: ۶۱)، ۸ شعبان ۲۵۵ (تاریخ قم: ۲۰۴ / دستورالمنجّمین: ۳۴۵پ)، ۱۵ شعبان ۲۵۵ (کافی ۱:۵۱۴ / کمال‌الدین: ۴۳۰. همچنین غیبت شیخ: ۱۴۱ براساس روایتی از حکیمه دختر امام جواد، ولی همان روایت در کمال‌الدین: ۴۱۴ بدون آن تاریخ و در هدایهٔ خصیبی: ۳۵۵ با تاریخ مغایری آمده است. نیز بنگرید به کتاب الکامل فی اسرارالنجوم موسی ←

جدّه و امّ‌الحسن شناخته می‌شد) حتی اظهار می‌فرمود که ایشان در زمان رحلت آن حضرت هنوز چشم به جهان نگشوده و در بطن مادر بوده‌اند[۱] و برخی از شیعیان نیز همین شهادت را پیروی نمودند.[۲] اما آن شهادت برای این منظور نبود و ماجرایی دیگر داشت.

در وصیت‌نامه‌ای که از حضرت عسکری(ع) به‌جای مانده بود ایشان تنها از مادر خود نام برده بودند[۳] و به‌همین جهت در یکی دو سال اول

← بن حسن بن نوبخت: ۴۱ که در احکام نجومی قران ششم ـ که از سال ۲۵۳ آغاز شده بود ـ دارد: «و فی‌السّنة الثالثة من هذالقران [یعنی سال ۲۵۵] مولود یولد یعظّم مقداره و یرتفع له‌الصیت والذکر و یکون ظهوره فی‌القران السابع...»)، ۸ شعبان ۲۵۶ (کمال‌الدین: ۴۳۲ / غیبت شیخ: ۲۴۱-۲۴۲ / تراجم‌الائمّةالاثنی عشر ابن طولون: ۱۱۷. همچنین بنگرید به کافی ۳۲۹:۱ / کمال‌الدین: ۴۳۰ / غیبت شیخ: ۱۵۶، ۱۶۴ و ۲۵۸ که در این موارد اخیر، سال ۲۵۶ بدون ذکر روز و ماه آمده است)، ۸ شعبان ۲۵۷ (دلائل‌الامامه: ۲۷۰-۲۷۱ و ۲۷۲ / هدایهٔ خصیبی: ۳۳۴، ۳۵۵ و ۳۸۷)، ۱۵ شعبان ۲۵۷ (دلائل‌الامامه: ۲۷۱)، ۱۹ ربیع‌الاول ۲۵۸ (وفیات‌الاعیان ۱۷۶:۴ به نقل از تاریخ میافارقین ابن‌الازرق)، ۲۳ رمضان ۲۵۸ (مطالب‌السئول: ۸۹ / کشف‌الغمّه ۲۲۷:۳. همچنین بنگرید به کافی ۵۱۵:۱ /کمال‌الدین: ۴۳۶ / شرح‌الاخبار ۳۱۴:۳ / تاریخ‌الائمهٔ ابن ابی‌الثلج ۸۸ / تاریخ قم: ۲۰۴) و سال ۲۵۹ بدون تعیین روز و ماه (که به نقل مصحّح تاریخ‌الائمهٔ ابن ابی‌الثلج: ۸۸ در نسخه‌ای از هدایهٔ خصیبی [شمارهٔ ۲۹۷۳ کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی در قم] آمده است). باز روایتی دیگر در کمال‌الدین: ۷-۴ می‌گوید که ایشان در زمان حیات پدر هشت تا ده ساله می‌نموده‌اند، و روایتی در غیبت شیخ: ۱۵۵ (باتوجه به آنچه در هامش بحار ۵۲:۶ ذکر شده) نیز سنّ ایشان را در روز وفات حضرت عسکری(ع) حدود ده سال برآورد می‌کند.

۱. دستورالمنجّمین: ۳۴۵پ. منابع دیگر این اظهار را به یکی از کنیزان حضرت عسکری(ع) نسبت داده‌اند که ادعا کرد خود (کمال‌الدین: ۴۷۴ و ۴۷۶) یا کنیز دیگر (کافی ۵۰۵:۱ / کمال‌الدین: ۴۳) حامله است.

۲. فرق‌الشیعه: ۱۱۲ و ۱۱۳ / المقالات والفرق: ۱۱۴ و ۱۱۵ / کافی ۳۳۷:۱ / غیبت نعمانی: ۱۶۶ / مجالس مفید ۹۸:۲-۹۹ / جمهرهٔ ابن حزم: ۵۵ / شرح‌الاخبار قاضی نعمان ۳۱۴:۳ / سرائر و اسرارالنطقاء: ۲۵۴.

۳. الفصول‌العشره: ۳۴۸ و ۳۵۷ / غیبت شیخ: ۷۵ و ۱۳۸. همچنین رجوع کنید به کافی ۵۰۵:۱ / کمال‌الدین: ۴۳.

برخی شیعیان معتقد بودند که در غیبت فرزندزادهٔ بزرگوارشان، ایشان به نیابت عهده‌دار مقام امامت هستند.[۱] ایشان در مدینه بودند که رحلت حضرت عسکری(ع) اتفاق افتاد. بلافاصله پس از وصول این خبر به مدینه، ایشان سریعاً به سامراء بازگشتند[۲] تا از دست یافتن جعفر بر مواریث آن حضرت جلوگیری کنند. همان‌طور که می‌دانیم براساس فقه اهل سنت اگر امام بدون فرزند درگذشته بودند ارث ایشان باید میان مادر و برادر ایشان تقسیم می‌شد درحالی که براساس فقه شیعه، والدین جزء طبقهٔ اول و برادر از طبقهٔ دوم است و با وجود حتی یک تن از طبقهٔ متقدم، هیچ‌یک از طبقات مؤخّر ارث نمی‌برند. مادر بزرگوار حضرت عسکری(ع) برای آن‌که از دست یافتن جعفر بر میراث امام معصوم جلوگیری کرده و درعین حال دولتیان را بر وجود فرزند ایشان آگاه نسازد چنین القاء احتمال فرمود که یکی از کنیزان[۳] حضرت

---

۱. نگاه کنید به کمال‌الدین: ۵۰۷ / هدایهٔ خصیبی: ۳۶۶ که در روایتی از سال ۲۶۲ نقل می‌شود که یکی از شیعیان از حکیمه (یا خدیجه) دختر حضرت جواد(ع) و عمهٔ حضرت عسکری(ع) سؤال می‌کند «الی من تفزع الشیعة؟» و وی پاسخ می‌دهد «الی الجدّة امّ ابی محمّد». همین روایت با تاریخ ۲۸۲ درکمال‌الدین: ۵۰۱ آمده که با توجه به شرایط زمانی و طبیعت سؤال و جواب بی‌تردید نادرست است. علاوه براین،مادر حضرت عسکری(ع) بنا به نقل کمال‌الدّین: ۴۴۲ در زمان حیات جعفر ــ که به گزارش المجدی: ۱۳۵ در سال ۲۷۱ درگذشت ــ وفات یافته بودند، پس در سال ۲۸۲ اصولاً زنده نبوده‌اند (همچنین رجوع کنید به غیبت شیخ: ۱۳۸).

۲. کمال‌الدین: ۴۷۴ و ۴۷۶.

۳. حضرت عسکری(ع) ظاهراً مانند پدر بزرگوار خود (بحارالانوار ۱۱۷:۵۰) هرگز ازدواج نفرموده و همسری نداشتند بلکه به نقل هدایهٔ خصیبی: ۲۴۸ تنها دو کنیز داشتند به نام‌های نرجس (که بنا به نوشتهٔ غیبت شیخ: ۲۴۱ و المجدی: ۱۳۲ همان صقیل است که در منابع دیگر مانند کمال‌الدین: ۴۷۵ به‌عنوان مادر امام عصر نام برده شده است) و ورداس که با عنوان کتابیّه توصیف شده که به معنی اهل کتاب و در این مورد یقیناً به معنی مسیحی است، ظاهراً از کنیزهایی که مسلمین در جنگ از رومیان گرفته بوده‌اند. این دو ظاهراً همان نسیم و ماریه ←

عسکری(ع) حامله است و بنابراین ایشان دارای فرزند هستند. جعفر که متوجه بود این اظهار برای جلوگیری از دستیابی او بر میراث است (همچنان که شایع می‌کرد که اصل مسألهٔ وجود فرزند برای آن است که اطرافیان امام پس از سال‌ها عداوت و دشمنی خصمانه که میان او و آنان وجود داشت می‌خواهند مانع از آن بشوند که او به مقام امامت دسترسی پیدا کند) از مادر حضرت عسکری(ع) به دولت شکایت کرد.[۱] این خود انحراف دیگری برای او از اصول مذهب حق بود که برابر مبانی آن، مراجعه به قضات جور حتی اگر صاحب دعوی محقّ باشد حرام است.[۲]

← هستند که در جای دیگر از هدایهٔ خصیبی: ۳۵۷ نام برده شده‌اند. نام نسیم در کمال‌الدین: ۴۴۱ هم هست. براساس روایتی در کمال‌الدین: ۴۱۹-۴۲۳ نرجس هم در اصل یک کنیز رومی بلکه از وابستگان به خاندان سلطنتی روم بود که در جنگ با روم به دست مسلمانان افتاده و به دارالاسلام آورده شده بود. در آن اعصار به خاطر همین جنگ‌ها کنیزان رومی بسیاری در بیوت مسلمین بودند. حضرت هادی(ع) نیز براساس نقلی در بصائر صفّار: ۳۳۸ غلامان رومی داشته‌اند. گفته می‌شود که حضرت رضا(ع) نیز براساس یک تفسیر از روایتی در تهذیب ۱:۳۹۹ امکاناً کنیزی مسیحی در خانه داشته‌اند. صحت این مطلب درست روشن نیست (در آن روایت شخصی از حضور ایشان حکم مباشرت کنیز مسیحی را با اشیاء و ظروف و طعام استفسار می‌کند و سؤال خود را چنین شروع می‌نماید: «الجاریة النصرانیّة تخدمک و انت تعلم انّها نصرانیّة...». البته بسیار محتمل است که این، فرض سؤال به صیغهٔ تخاطب باشد که در محاورات، بسیار رایج است نه اخبار از واقعیت خارجی). گفته شده است که حضرت عسکری(ع) چند غلام نیز از رومیان و ترکان آسیای میانه ــ که آنان هم در آن زمان هنوز بیشتر غیرمسلمان بودند ــ داشته‌اند (کافی ۱:۵۰۹ و ۵۱۱ / رجال شیخ: ۴۳۲-۴۳۳). ولی در روایتی در غیبت نعمانی: ۲۲۸ از امام باقر(ع) آمده است که قائم فرزند کنیزی سیاه (ابن امة سوداء) است.

۱. کمال‌الدین: ۴۷۴ و ۴۷۶ / دستورالمنجّمین: ۳۴۵ پ. همچنین رجوع کنید به الفصول العشره: ۳۴۸، ۳۵۴-۳۵۵ و ۵۳۶.

۲. نگاه کنید به روایات این مطلب در تفسیر عیّاشی ۱:۲۵۴ / کافی ۱:۶۷، ۷: ۴۱۱-۴۱۲ / دعائم‌الاسلام ۲:۵۳۰ / من لایحضره‌الفقیه ۳:۲-۴ / تهذیب ۶:۳۰۱-۳۰۳.

به دستور قاضی، کنیز مورد نظر به خانهٔ یکی از بزرگان و محترمین سادات، دانشمند محمّد بن علی بن حمزه علوی[1] منتقل و در آن‌جا زیر نظر قرار گرفت تا آن‌که پس از انتهای مدت اکثر حمل (بنابر فقه حنفی) مشخص شد که وی حامله نیست. پس از آن از کنیز مزبور رفع توقیف به‌عمل آمد و وی سا لها پس از آن در بغداد زندگی می‌کرد که دست کم چند سالی از آن در منزل یکی از اعضای خاندان بانفوذ بنی‌نوبخت: حسن بن جعفر کاتب نوبختی بود. بعدها گویا به‌خاطر توجه شیعیان و ناراحتی دستگاه خلافت از این بابت، وی مجدداً از دسترس جامعهٔ شیعه دور شده و تحت نظر عمّال دولتی گذارده شد تا در اواخر قرن مزبور (قرن سوم) وفات یافت.[2] در این میان میراث امام عسکری(ع) پس از هفت سال درگیری سرانجام میان جعفر و مادر حضرت عسکری، و بنا به نقلی یک خواهر ایشان نیز، تقسیم شد.[3]

* * *

عثمان بن سعید عمری افتخار یافت که همچنان به نیابت از حضرت ولیّ عصر (ارواحنا فداه) امور و تشکیلات دفتر امامت را در غیبت

---

۱. رجال نجاشی: ۳۴۸ـ۳۴۷. همچنین دستورالمنجّمین: ۳۴۵پ که می‌گوید تا چهار سال وی در تحت نظارت یکی از علویان گذارده شد زیرا ادعا شده بود که او حامله است. برخی گزارشها می‌گویدکه وی در خانهٔ خلیفه (کمال‌الدین: ۴۷۴) یا تحت نظارت قاضی‌القضات (همان منبع: ۴۷۶) توقیف بود که البته نقل دوم، منافاتی با گزارش بالا ندارد. ابوسهل نوبختی در تنبیه: ۹۰ و ابن حزم در فصل ۱۵۸:۴ مدت این توقیف را دو سال دانسته‌اند (نیز نگاه کنید به کمال‌الدین: ۴۳که «دو سال یا بیشتر» دارد ولی همان روایت در کافی ۵۰۵:۱بدون ذکر این رقم آمده است. این روایت محل توقیف را هم ذکر نمی‌کند. باز رجوع کنید به هدایهٔ خصیبی: ۲۴۸ و ۳۲۰ / الفصول العشره: ۳۵۵ـ۳۵۴ و ۳۵۶).

۲. فصل ابن حزم ۱۵۸:۴.

۳. همان منبع و همان صفحه. نیز رجوع کنید به فرق‌الشیعه: ۱۰۵ / المقالات والفرق: ۱۰۲.

ایشان سرپرستی کند و بیشتر وکلای بلاد نیز او را به تصدی این مقام جلیل پذیرفتند. گرچه هنوز برخی در اصل وجود ذات مقدس امام عصر(ع) نیز تردیدها و خلجان‌هایی در خاطر داشتند.[1] در هرصورت، وکلایی که نسبت به جناب عثمان بن سعید راه اطاعت در پیش گرفتند در سمت خود تنفیذ و مجاز به استمرار اخذ وجوهات شرعیّه از جانب امام معصوم شدند.[2] بیشتر شیعیان در نقاط مختلف ایران به‌خصوص قم که در این دوره مهمترین مرکز علمی شیعه بود کماکان به روش خود ادامه داده و وجوهات خویش را به نام فرزند حضرت عسکری(ع) به وکلای مالی ناحیهٔ مقدّسه در مناطق خود که اکنون از جانب جناب عثمان بن سعید تنفیذ شده بودند[3] می‌پرداختند.

---

۱. نگاه کنید به کافی ۱:۳۱۸ / کمال‌الدین: ۴۵۸ و ۴۸۷ / غیبت شیخ: ۱۴۶ و ۲۱۸. همچنین کافی ۱:۳۲۹ (که در غیبت شیخ: ۱۴۶ و ۲۱۸ نیز نقل شده) در ماجرای تحریض احمد بن اسحاق اشعری نمایندهٔ امام عسکری در قم (رجال کشی: ۵۵۷-۵۵۸ / دلائل‌الامامه: ۲۷۲ / هدایهٔ خصیبی: ۳۷۲ و ۳۸۳) شخصی را که از جناب عثمان بن سعید بپرسد آیا خود شخصاً فرزند حضرت عسکری(ع) را دیده است. نام این احمد بن اسحاق مع ذلک در لیست کسانی است که شخصاً حضرت ولی عصر را زیارت کرده‌اند (کمال‌الدین: ۴۴۲. همچنین نگاه کنید به فهرست شیخ: ۲۶) ظاهراً به استناد داستانی که در کمال‌الدین: ۴۵۴-۴۶۵ آمده و محققان در باب آن سخن‌ها گفته‌اند. همچنین در کمال‌الدین: ۴۳۳-۴۳۴ دارد که او در هنگام ولادت باسعادت حضرت ولی عصر (عجل‌الله تعالی فرجه) نامه‌ای از حضرت عسکری(ع) دریافت کرد که امام در آن، تولد فرزند ارجمند خود را به وی اطلاع فرموده بودند.

۲. کافی ۱:۵۱۸. نمونهٔ این ماجرا در مورد سادات مدینه نیز روی داد. در زمان حضور ائمّهٔ اطهار آن گروه از این سادات که نسبت به مقام آن بزرگواران معرفت داشته و تواضع می‌نمودند از ناحیهٔ مقدّسه مستمرّی داشتند. پس از رحلت حضرت عسکری(ع) آن عده از ایشان که وجود و امامت فرزند ایشان را پذیرفتند مستمرّی خود را طبق معمول دریافت می‌کردند اما مستمرّی دیگران که بر حقیقت گردن ننهادند قطع شد (کافی ۱: ۴۷۹، ۵۰۱-۵۰۳، ۵۰۹، ۵۱۶ و ۵۱۸).

۳. نگاه کنید به کمال‌الدین: ۴۷۸-۴۷۹، ۵۰۱-۵۰۳، ۵۰۹، ۵۱۶ و ۵۱۸.

اما در عراق وضع دیگری بود. کوفه که اکنون دو قرن می‌گذشت که مرکز شیعیان عراق بود به‌خاطر نزدیکی به سامراء، پیوسته در جریان آن‌چه در حلقهٔ مقربان و نزدیکان پیشگاه رفیع امامت می‌گذشت قرار می‌گرفت و از سوی دیگر برخلاف جامعهٔ شیعی قم که یک دست بود و همواره خطّ مستقیم امامت را اطاعت و تبعیت می‌نمود کوفه مرکز تجمع گرایش‌های مختلف از همه نوع بود منابع ما از گرایش‌ها و «مذاهب» بسیاری که پس از رحلت حضرت عسکری(ع) در جامعهٔ شیعه پیدا شد[1] سخن می‌گویند که ظاهراً به جامعهٔ شیعه در کوفه و سایر بلاد بین‌النهرین اشاره دارد. بسیاری از شیعیان در این نقاط با پیشامد وضع جدید سردرگم شده بودند و نمی‌دانستند چه باید کرد.[2] بسیاری از مذهب حق دست برداشته و به سایر فِرَق شیعی و غیرشیعی پیوستند.[3]

---

۱. کتاب الزینه: ۲۹۲ و ملل شهرستانی ۱: ۲۰۰-۲۰۲ از یازده فرقه، فرق‌الشیعه: ۱۰۵-۱۱۹ و مجالس مفید ۲: ۹۷-۹۹ از چهارده فرقه، المقالات والفرق: ۱۰۲-۱۱۶ و دستورالمنجّمین: ۳۴۵پ از پانزده فرقه، و مروج‌الذهب ۵: ۱۰۸ از بیست فرقه سخن گفته‌اند. همچنین رجوع کنید به کتاب خاندان نوبختی از عبّاس اقبال: ۱۶۰-۱۶۵.

۲. کمال‌الدین: ۴۰۸ / کفایة‌الاثر: ۲۹۰. برای نمونه‌هایی از این قبیل سرگشتگی‌ها و تردیدها که در جامعهٔ شیعه بلافاصله پس از رحلت حضرت عسکریّ(ع) وجود داشت نگاه کنید به کمال‌الدین: ۴۲۶، ۴۲۹ و ۴۸۷ / غیبت شیخ: ۱۳۸ و ۱۷۲. ابوغالب زراری در رسالهٔ آل اعین خود: ۱۴۱ می‌نویسد که در سال ۲۶۰ پس از رحلت آن حضرت، شیعیان فرستاده‌ای به مدینه فرستادند که دربارهٔ وجود فرزند آن حضرت تحقیق کند. ظاهراً به‌خاطر آن‌که در آن زمان گفته شده بود که فرزند ایشان توسط پدر بزرگوار به آن شهر فرستاده شده است (کافی ۱: ۳۲۸. همچنین نگاه کنید به ۱: ۳۴۰). ابوزید احمدبن سهل بلخی، دانشمند نامور معاصر دورهٔ غیبت صغری، نیز در اوان جوانی در آغاز غیبت، در جستجوی امام خود از خراسان به عراق رفت و چند سالی در آن‌جا در طلب بود (معجم‌الادباء یاقوت ۳: ۷۳ و ۷۴) چنان‌که پس از این می‌بینیم.

۳. کمال‌الدین: ۴۰۸. نمونه‌های این پدیدهٔ ارتداد و تغییر مذهب را در کافی ۱: ۵۲۰ / تثبیت
←

گروهی بزرگ،[۱] به نقلی حتی اکثریت،[۲] جعفر را به‌عنوان امام به رسمیت شناختند.[۳] فطحیّه که معتقد بودند انتقال امامت ضرورتاً از پدر به فرزند نیست و دو برادر نیز می‌توانند امام شوند مشکلی از نظر عقیدتی نداشتند و به جعفر به‌عنوان امام پس از حضرت عسکری(ع) رجوع کردند.[۴] علی بن حسن بن فضّال[۵] (برجسته‌ترین دانشمند در جامعهٔ شیعیان کوفه)[۶] و علی‌الطاحن (یک متکلّم کوفی و از اعضای برجستهٔ جامعهٔ فطحی)[۷] از فطحیان معروفی بودند که امامت جعفر را پذیرفتند. روشن است که به همین دلیل است که صدوق، جعفر را پیشوای نسل دوم

← دلائل‌النبوّه از قاضی عبدالجبّار ۲:۳۹۰ / عیون‌المعجزات: ۱۴۶ ببنید. نمونه‌های دیگری نیز پس از این ذکر خواهد شد.

۱. نگاه کنید به روایتی در کمال‌الدین: ۳۲۰ و ۳۲۱ / غیبت شیخ: ۱۳۶ / کشف‌الغمّه ۳:۲۴۶ که در آن، حضرت هادی(ع) در حین تولد جعفر پیشگویی فرموده بودند که او «خلقی کثیر» را گمراه خواهد کرد.

۲. الدعامة فی تثبیت‌الامامه: ۲۱۰.

۳. فرق‌الشیعه: ۱۰۷ـ۱۰۹ و ۱۱۵ / المقالات والفرق: ۱۱۰ـ۱۱۴ / مقالات الاسلامیّین ۱:۱۱۶ / کمال‌الدین: ۴۰۸ / کفایة‌الاثر: ۲۹۰ / کتاب‌الزینه: ۲۹۱ / مجالس مفید ۲:۹۸ـ۹۹. ۱۰۳ / غیبت شیخ: ۵۵، ۵۷، ۱۳۳ و ۱۳۵ / فصل ابن حزم ۴:۱۵۸ / المجدی: ۱۳۵ / دستورالمنجّمین: ۳۴۵ پ / ملل شهرستانی ۱:۱۹۹ـ۲۰۰ / اعتقادات فرق فخر رازی: ۶۸ / محصّل او: ۳۵۶.

۴. فرق‌الشیعه: ۱۰۷ـ۱۰۸ و ۱۱۹ / المقالات والفرق: ۱۱۰ و ۱۱۱ـ۱۱۲ / غیبت شیخ: ۵۵، ۵۷ و ۱۳۵.

۵. کتاب‌الزینه: ۲۹۱ / هدایهٔ خصیبی: ۳۸۲ و ۳۸۹ / ملل شهرستانی ۱:۲۰۰.

۶. رجال نجاشی: ۲۵۷.

۷. فرق‌الشیعه، ۱۰۸ / کتاب‌الزینه: ۱۹۱ / ملل شهرستانی ۱:۱۹۹. نام این شخص در فرق‌الشیعه به شکل علی بن طاحی الخزّاز آمده، ولی در دو منبع دیگر علی بن فلان‌الطاحن است. فرق‌الشیعه دارد که او از پیروان حضرت عسکری(ع) بود که پس از رحلت آن حضرت به گروه جعفر پیوست ولی آن دو منبع دیگر می‌گویند که او بلافاصله پس از درگذشت حضرت هادی(ع) از دعوی جعفر طرفداری کرده بود. نقل اوّل، باتوجه به فطحی بودن او و روابودن انتقال امامت به برادر از نظر آنان، مرجّح می‌نماید.

فطحیان (امام‌الفطحیة‌الثانیه) لقب می‌دهد.[۱]

البته پیروان جعفر منحصر به فطحیّه نبودند. کسانی هم بودند که از پیش به او پیوسته و او را جانشین امام هادی(ع) یا برادر خود، جناب سید محمّد می‌دانستند.[۲] برخی هم از شیعیان حضرت عسکری(ع) بودند که پس از رحلت ایشان، سخن جناب عثمان بن سعید را نپذیرفته و با این استدلال که چون ایشان بدون فرزند درگذشته‌اند پس امامت ایشان از اصل مخدوش بوده است به جعفر گرویدند.[۳] اکثریت پیروان او با این وجود، کسانی بودند که حضرت عسکری(ع) را قبول داشتند و اینک تنها یک نام دیگر بر لیست ائمّهٔ خود می‌افزودند. برای برخی، جعفر امام دوازدهم بود و برای فطحیّه که نام عبدالله بن جعفرالصادق را نیز در میانه افزوده بودند وی امام سیزدهم می‌شد. اتباع جعفر در این دوره با نام جعفریّه که پیش از این به پیروان امام صادق(ع) اطلاق می‌گردید شناخته شدند.[۴] اما رهروان راه حقیقت که به امامت حضرت ولی عصر (عجل‌الله تعالی فرجه) معتقد بودند اتباع او را در کوفه به نام سردستهٔ فعال آنان، علی‌الطاحن، طاحنیّه می‌خواندند.[۵] مباحثات فرقه‌ای میان

---

۱. معانی‌الاخبار: ۶۵.

۲. فرق‌الشیعه: ۱۰۸-۱۰۹ و ۱۱۴-۱۱۵ / المقالات والفرق: ۱۱۰-۱۱۱ و ۱۱۲-۱۱۴ / مقالات‌الاسلامیّین ۱۱۶:۱ / کتاب‌الزینه: ۲۹۱ / مجالس مفید ۹۷:۲ و ۹۸ / ملل شهرستانی ۱۹۹:۱-۲۰۰.

۳. فرق‌الشیعه: ۱۰۸-۱۰۹ / المقالات والفرق:: ۱۱۰-۱۱۱ / مجالس مفید ۹۷:۲ / محصل فخر رازی: ۳۵۶.

۴. المقالات والفرق: ۱۰۱ / النقض علی ابی‌الحسن علی بن احمد بن بشّار، بند ۵ / اعتقادات فرق فخر رازی: ۶۸. همچنین نگاه کنید به عنوان رسالهٔ سعدبن عبدالله اشعری در ردّ آن فرقه: «کتاب‌الضیاء فی‌الرّدّ علی‌المحمّدیّة والجعفریّه» (رجال نجاشی: ۱۷۷).

۵. کتاب الزینه: ۲۹۱.

دو گروه درگرفت[1] و رسائل و ردّیه‌های متعدد از دو طرف نوشته شد.[2]

این مشاجرات تا سال‌ها ادامه داشت. در این میان در خود بیت جلیل امامت نیز دودستگی افتاده بود. حُدَیث، مادر حضرت عسکری(ع) و حکیمه، عمهٔ محترمهٔ ایشان و دختر امام جواد(ع)،[3] از وجود و امامت فرزند حضرت عسکری(ع) هواداری می‌نمودند.[4] اما تنها خواهر آن حضرت[5] که جز جعفر تنها فرزند بازمانده از حضرت هادی(ع) و

۱. برای نمونه‌ای از آن نگاه کنید به کمال‌الدین: ۵۱۱. همچنین رجوع شود به غیبت شیخ: ۱۷۵.

۲. از این جمله است رساله‌ای که ابوالحسن علی بن احمد بن بشّار در طرفداری از جعفر نوشته و ردّی که ابن قبه بر آن نگاشته است (هر دو اثر در ضمائم کتاب حاضر خواهد آمد). همچنین رسالهٔ سعدبن عبدالله اشعری (متوفی ۲۹۹ یا ۳۰۱) با نام «کتاب الضیاء فی‌الردّ علی‌المحمّدیّة والجعفریّه» که دررجال نجاشی: ۱۷۷ ذکر شده است (محمّدیه کسانی بودند که جناب سیّد محمّد را جانشین امام هادی(ع) می‌دانستند و تقریباً همهٔ آنان بعداً به جعفر گرویدند). این کتاب حداقل تا اواخر قرن پنجم دردست بوده و درکتاب دستورالمنجّمین از آثار آن دوره: ۳۴۴پ از آن نقل شده است.

۳. رجوع کنید به هدایهٔ خصیبی: ۳۳۴ و ۳۵۵ـ۳۵۷ / کمال‌الدین: ۴۱۸، ۴۲۳ و ۴۲۴ـ۴۳۰ / غیبت شیخ: ۱۳۸ (که در این مورد نام عمّهٔ حضرت عسکری به شکل خدیجه آمده است به جای حکیمه؛ و همچنین است در هدایهٔ خصیبی: ۳۶۶) و ۱۴۱ـ۱۴۴ / عیون‌المعجزات: ۱۳۸ـ۱۴۱ / المجدی: ۱۲۸، ۱۳۰ و ۱۳۲ / مناقب ابن شهر آشوب ۴:۳۹۴ / مهج‌الدعوات: ۴۴. مع‌ذلک در ارشاد مفید و برخی از منابع علم انساب چنین دختری برای امام جواد ذکر نشده و برخی منابع مانند اعلام‌الوری که ذکر کرده‌اند نیز به این مطلب توجه داده‌اند. والله العالم.

۴. گزارش ولادت باسعادت حضرت ولی‌عصر (عجّل‌الله تعالی فرجه) از زبان همین عمّهٔ مکرّمه که در هنگام تولد حضور داشت نقل شده است (کمال‌الدین: ۴۲۴ـ۴۳۰). ولی در نقلی دیگر از ایشان روایت شده که خود شخصاً فرزند حضرت عسکری(ع) را ندیده بودند بلکه از طریق پیامی که از جانب حضرت عسکری دریافت داشتند بر این بشارت آگاه شدند (کمال‌الدین: ۵۰۱ و ۵۰۷).

۵. نام این خواهر در منابع به شکل‌های زیر دیده می‌شود: فاطمه (کتاب‌الزینه: ۲۹۲ / ملل شهرستانی ۱:۲۰۰)، دلاله (دلائل‌الامامه: ۲۱۷)، علیّه (اعلام‌الوری: ۳۶۶ / مناقب ابن شهر

←

شاید خواهر تنی جعفر بود[۱] از جعفر پشتیبانی می‌نمود.[۲] شیعیانی که در مقامات عالیهٔ دولتی و متصدّی مشاغل مهم بودند[۳] نیز در این ماجرا

← آشوب ۴۰۲:۴) و عایشه (ارشاد مفید: ۳۳۴ / تاج‌الموالید: ۵۶ / المستجاد علامه: ۲۲۵). برخی نویسندگان کتاب‌های انساب به این جهت اندیشیده‌اند که حضرت هادی(ع) سه دختر به نام‌های فاطمه و عایشه و بریهه داشته‌اند (نگاه کنید برای مثال به الشجرةالمبارکه: ۷۸). ولی گویا با اطمینان می‌شود گفت که نام اول (فاطمه) اسم واقعی و یک یا هر دو نام بعد (دلاله و علیّه) لقب این دختر یا تصحیف بوده است. نام عایشه هم ظاهراً تصحیف «علیّه» باشد. والله‌العالم.

۱. نگاه کنید به سیر اعلام‌النبلاء ذهبی ۱۲۲:۱۲ به نقل از فصل ابن حزم که نقل می‌کند که پس از عدم احراز و ثبوت وجود فرزند برای حضرت عسکری(ع) نزد قاضی، جعفر برادر و یک خواهر ایشان بر میراث دست یافتند (در چاپ سیر اعلام‌النبلاء به‌جای «و اخت له»، «و اخ له» آمده که به دلیل سیاق خطاست گرچه این نقل در نسخهٔ چاپ‌شدهٔ فصل ابن حزم ۱۵۸:۴ نیست).

۲. نظریهٔ بسیاری از طرفداران جعفر که پس از درگذشت او قائل به امامت همین خواهر و پسر بزرگ جعفر به‌صورت مشترک بوده‌اند مؤیّد مطلب بالاست به شرحی که پس از این دیده می‌شود.

۳. در این دوره و پس از آن به شرحی که در مآخذ تاریخی آن عصر (و منابع دیگر مانند فهرست ابن ندیم: ۱۹۰ـ۱۹۴، همچنین منابع دست دوم مانند معجم‌الانساب والاسرات الحاکمة فی‌التاریخ الاسلامی زامباور: ۷ـ۸ و جز آن) دیده می‌شود بسیاری از وزرا و کتّاب و مستوفیان دستگاه خلافت از خاندان‌های شیعهٔ بغداد می‌آمدند که از مهم‌ترین آنان آل نوبخت، آل فرات، آل بسطام و آل کرخی بودند (دلائل‌النبوّهٔ قاضی عبدالجبّار: ۵۵۹ و ۶۰۰). نقش این خاندان‌ها و رجال ــ که شاید گاه مستند به رقابت‌های درون آنان نیز بوده است ــ در تطوّر فرق مختلف شیعهٔ آن دوره بسیار بارز بود و اصولاً برخی فرق شیعی آن عصر از درون همین رقابت‌ها برخاست. در این میان آن‌چه می‌دانیم آل نوبخت از وجود و امامت فرزند ارجمند حضرت عسکری(ع) پشتیبانی کرده و جناب عثمان بن سعید و فرزند او را در مقام نیابت آن امام به رسمیت می‌شناختند. در بیشتر دوران غیبت صغری فردی از آن خاندان جلیل، جناب ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی ــ رضی‌الله عنه ــ نخست در سمت دستیار نایب دوم و سپس به‌عنوان نایب سوّم، سرپرستی امور دارالنیابه را ــ که عملاً دفتر مدیریت جامعهٔ شیعه بود ــ به‌عهده داشت. پیش از این دیدیم که مادر حضرت ولی عصر ــ عج ــ نیز پس از درگذشت ←

دو دسته شده بودند: یک گروه از جعفر و گروهی دیگر از مادر حضرت عسکری(ع) پشتیبانی می‌کردند.[۱] جعفر مدت زیادی زندگی نکرد و چند سالی بعد درگذشت.[۲] اتباع او سپس به فرزند وی، ابوالحسن علی

→ حضرت عسکری(ع) مدتی در منزل یکی از محترمین همین خاندان اقامت فرمود. نقش بزرگ این خاندان جلیل از عمّال و کارگزاران بلندرتبهٔ حکومتی، و همچنین مستوفیانی مانند ابوعلی محمّدبن همام کاتب اسکافی و محمّدبن ابراهیم کاتب نعمانی در تأیید و تشیید خط صحیح و طریقهٔ مستقیم مذهب امامی ـ به‌گونه‌ای که اکنون به دست ما رسیده است ـ غیرقابل انکار است (احسن‌الله لهم الجزاء). از سوی دیگر آل فرات به راه انحراف رفته و گروهی از آنان ـ چنان‌که پیشتر دیدیم ـ در آغاز از محمّد بن نصیر نمیری که دعوی جناب عثمان بن سعید را در نمایندگی از جانب فرزند ارجمند حضرت عسکری(ع) نپذیرفته و خود مدعی بابیّت امام عسکری و موجد طریقتی خاص بود جانبداری می‌کردند و پس از آن ـ به تفصیلی که در مآخذ تاریخی این دوره آمده است ـ در اختلافات میان جناب حسین بن روح نوبختی و محمّدبن علی شلمغانی ابن ابی‌العزاقر بر سر مقام نیابت، جانب شلمغانی را گرفته و از او حمایت می‌نمودند. آل بسطام نیز در این ماجراهای اخیر از شلمغانی که خود گروهی مستقل برای خویش به‌وجود آورده بود در برابر جناب حسین بن روح طرفداری می‌کردند (غیبت شیخ: ۲۴۸ـ۲۵۰). کرخیان پیرو مذهب غالی مخمّسه بودند (همان منبع: ۲۵۶. نیز نگاه کنید به رسائل ابوبکر خوارزمی: ۱۷۲).

۱. فصل ابن حزم ۱۵۸:۴ / فتاوی السبکی ۵۶۸:۲ / سیر اعلام‌النبلاء ۱۲۱:۱۳. همچنین رجوع کنید به المجدی: ۱۳۰.

۲. تاریخ فوت جعفر در المجدی: ۱۳۵ سال ۲۷۱ ذکر شده، ولی بلافاصله می‌گوید که وی درحین فوت ۴۵ ساله بوده است. اگر چنین باشد پس ولادت او سال ۲۲۶ خواهد بود که البته درست نیست زیرا جعفر کوچک‌تر از حضرت عسکری(ع) بود (کافی ۳۲۶:۱ و ۳۲۸ / هدایهٔ خصیبی: ۳۸۶) و آن حضرت متولد سال ۲۳۱ (تاریخ بغداد ۳۶۶:۷ / تاریخ الائمهٔ ابن ابی‌الثلج: ۸۷ / عیون‌المعجزات: ۱۳۴ / تاریخ موالید الائمهٔ ابن‌الخشّاب: ۱۹۸ـ۱۹۹ / المنتظم ۱۲: ۱۵۸ / کشف‌الغمّه ۲۷۱:۳ـ۲۷۳ / تذکرة‌الخواص: ۳۶۲) یا سال ۲۳۲ (دلائل عبدالله بن جعفر حمیری به نقل کشف‌الغمّه ۳۰۸:۳ / کافی ۱: ۵۰۳ / مسارّالشیعه: ۵۲ / مقنعه: ۴۸۵ / ارشاد: ۳۳۵ / کامل ابن اثیر ۲۷۴:۷) بوده‌اند. [تاریخ ۲۳۳ که در هدایهٔ خصیبی: ۳۲۷ (همچنین نگاه کنید به دلائل‌الامامه: ۲۲۳) آمده به احتمال زیاد نادرست است]. در مقدمهٔ مصحّح جلد اول از تفسیر سید احمد حسام‌الدین، نوادهٔ جعفر (ص ۲۰) سال ولادت او را ـ گویا به نقل از کتاب موالید ←

نقیب ارشد سادات بغداد،[1] رجوع کردند، هرچند برخی گفتند که امامت میان او و فاطمه خواهر جعفر تقسیم شده است.[2] پس از ابوالحسن علی و فاطمه، امامت به سایر بازماندگان جعفر رسید.[3] به‌طور خلاصه در پایان این قرن سوم که ابوحاتم رازی کتاب الزینهٔ خود را می‌نوشت شیعیان عراق به دو جامعهٔ مخالف تقسیم شده بودند: آنان که به فرزند حضرت عسکری(ع) اعتقاد داشتند و آنان که گرد فرزندان و فرزندزادگان جعفر گرد آمده بودند.[4]

← اهل‌البیت همین مؤلف ـ به تاریخ مسیحی متداول در ترکیه سال ۸۴۹ نوشته که برابر سال ۲۳۵ـ۲۳۶ هجری است و به نظر می‌رسد درست باشد. پس اگر او درحال فوت ۴۵ ساله بوده سال فوت او ۲۸۱ خواهد بود. طبعاً این احتمال هم هست ـ و شاید به‌واقع نزدیک‌تر هم باشد ـ که سال فوت او ۲۷۱ بوده ولی سن او در هنگام فوت به‌جای ۴۵ سال، ۳۵ سال بوده است.

۱. سیّدالنقباء ببغداد (الفخری فی‌الانساب: ۹ / الشجرة‌المبارکه: ۷۹ و ۸۰. نیز رجوع کنید به لباب‌الانساب ۲:۶۹۲). در میان فرزندان این شخص در بغداد شخصیت‌های برجسته‌ای بوده (الشجرة‌المبارکه: ۸۰) و چند تن از آنان نقابت سادات بلاد مختلف را در دست داشته‌اند (رجال نجاشی: ۲۶۹ / المجدی: ۱۳۵ / الشجرة‌المبارکه: ۸۰ / مواردالاتحاف ۱:۱۴۳، ۲:۳). یکی از نوادگان او، یحیی بن حمزة بن علی بن ابراهیم بن محمّد بن ادریس بن علی بن جعفر (بلوغ‌المرام: ۵۱، ولی به‌نظر می‌رسد یکی دو نام از میانه افتاده باشد) که از پراثرترین دانشمندان زیدی بوده و بسیاری از آثار او به چاپ رسیده است (شرح حال و آثار در مؤلّفات حکّام‌الیمن از عبدالله حبشی: ۶۷ـ۶۸ و اعلام زرکلی ۸:۱۴۳ـ۱۴۱، و منابعی که در این دو کتاب ذکر شده‌اند)، در سال ۷۲۹ با نام امام‌المؤید بالله در یمن خروج کرد و مردم را به امامت خود خواند و بسیاری از مردم به امامت او گردن نهادند. وی در سال ۷۴۹ درگذشت. یکی از نوادگان این دانشمند، شرف‌الدّین بن محمّد بن عبدالله (متوفّی ۱۳۰۷)، امامت بخشی از یمن را با نام الامام‌الهادی لدین‌الله از سال ۱۲۹۵ تا پایان عمر در دست داشت (بلوغ‌المرام: ۷۹). از این خاندان تا زمان حاضر شخصیت‌ها و دانشمندانی دیگر نیز برخاسته‌اند (رجوع کنید به مقدّمهٔ مصحّح کتاب تصفیة‌القلوب همین امام المؤیّد بالله یحیی بن حمزه: ۵).

۲. کتاب‌الزینه: ۲۹۲ / ملل شهرستانی ۱:۲۰۰ / شرح‌الاخبار قاضی نعمان ۳:۳۱۲ـ۳۱۳.

۳. کتاب‌الاشهاد ابوزید علوی، بند ۲۴ / المجدی: ۱۳۵ / ملل شهرستانی ۱:۲۰۰.

۴. کتاب‌الزینه: ۲۹۳.

درست روشن نیست که طرفداران جعفر و بازماندگان او تاچه وقت به‌عنوان یک مذهب مستقل در جامعهٔ شیعه دوام آوردند. در سال ۳۷۳ که شیخ مفید فصل فِرَق شیعه مندرج در کتاب مجالس خود را می‌نوشت کسی را از اتباع او سراغ نداشت.[۱] در سال ٤١٠ که همو کتاب اصلی خود را در باب غیبت تألیف می‌نمود[۲] بسیاری از نوادگان جعفر به خطّ مستقیم تشیع حق پیوسته بودند. او می‌گوید که درواقع هیچ‌یک از نوادگان جعفر را نمی‌شناسد که با شیعیان اثنی عشری بر سر مسألهٔ امامت فرزند حضرت عسکری(ع) اختلاف نظر داشته باشد.[۳] شیخ طوسی هم در کتاب غیبت خود که آن را در سال ٤٤٧ نوشته است[۴] همین نکته را تأیید می‌کند. در آن زمان این فرقه به‌کلی ناپدید شده و هیچ‌کس از اتباع آن باقی نمانده بود.[۵]

این اظهارات ظاهراً تا آن‌جا که به محدودهٔ سنتی مذهب تشیّع، از مدینه تا خراسان، مربوط می‌شود قابل اعتماد است. اما بسیاری از نوادگان جعفر به مناطق و بلادی که در آن زمان دور از سرزمین شیعیان بود مانند مصر[۶] و هند[۷] و نظائر آن مهاجرت کردند. بسیاری از آنان که

---

۱. مجالس ۲:۹۹ و ۱۰۰.
۲. یعنی کتاب الفصول‌العشرة فی‌الغیبه. برای تاریخ تألیف آن به صفحات ۳۴۹ و ۳۶۶ نگاه کنید.
۳. الفصول‌العشرة: ۳۵۶.
۴. غیبت شیخ: ۲۱۸.
۵. همان منبع: ۱۳۳ و ۱۳۷.
۶. المجدی: ۱۳۵ / الشجرةالمبارکه: ۸۰-۸۱ / الفخری فی‌الانساب: ۹ / عمدةالطالب: ۲۰۰-۲۰۱.
۷. خاندان بزرگ سادات نقوی هند و پاکستان نسب خود را به جعفر می‌رسانند (در این مورد همچنین نگاه کنید به الفخری: ۸ و ۲۱۹ که در هر دو مورد این نام به شکل «تقوی» آمده و مصحّح درمورد دوم به اشتباه نسخه اشاره کرده است). از آنان است سیّد دلدار علی نقوی نصیرآبادی، دانشمند بزرگ شیعه در هند در قرن سیزدهم (درگذشتهٔ ۱۲۳۵) که سرسلسلهٔ
←

مهاجرت کردند و همچنین آنان که در عراق ماندند از شخصیت‌های مهم اجتماعی و علمی آن بلاد شدند و به مقامات بالا دست یافتند.[1] برخی از آنان اقطاب سلاسل مختلف صوفیّه شدند.[2] یکی از آن سلاسل که رهبری آن براساس انتقال مقام از پدر به فرزند مستقرّ است اکنون در

← دودمان بزرگی از علمای شیعهٔ آن دیار تا روزگار ما بود (نسب‌نامه و شرح حال او را در طبقات اعلام‌الشیعه، قرن سیزدهم ۲:۵۱۹ / اعیان‌الشیعه ۶:۴۲۵ / مکارم‌الآثار ۳:۹۸۷ / اعلام زرکلی: ۲: ۳۴۰ و بسیاری مآخذ دیگر ببینید).

۱. در میان فرزندان متعدد او جز ابوالحسن علی که فرزند ارشد و جانشین او بود چند تن دیگر نیز برومند شدند. یکی از آنان عیسی (متوفی ۳۳۴) یک شخصیت اجتماعی محترم در بغداد و راوی حدیث بود (رجال شیخ: ۴۸۰ / جمهرهٔ ابن حزم: ۵۵). دیگری محسن در روزگار خلافت المقتدر بالله عبّاسی (۲۹۵-۳۲۰) به جرم تحریک مردم به خروج علیه حکومت کشته شد (مقاتل‌الطالبیّین: ۷۰۳ / جمهرهٔ ابن حزم: ۵۵). دیگری یحیی معروف به یحیی‌الصّوفی (متوفّی ۳۵۴) نقیب سادات بغداد شد (الشجرة‌المبارکه: ۷۹) و در اواخر عمر به قم مهاجرت کرد (تاریخ قم: ۲۱۶-۲۱۷. دربارهٔ او همچنین نگاه کنید به جمهرهٔ ابن حزم: ۵۳). دیگری موسی که گفته‌اند به مذهب اهل سنت گرویده بود به حلقات حدیث آنان رفت و آمد داشت (جمهره: ۵۵-۵۶. او احتمالاً همان است که در بخش بازمانده از کتاب الاوراق صولی: ۹۸ وفات وی را به سال ۳۲۶ دارد). در میان نوادگان و فرزندزادگان او که خاندان بزرگی را تشکیل می‌دادند جز آنان که قبلاً ذیل احوال ابوالحسن علی فرزند ارشد وی اشاره کردیم بسیاری متصدّی مقامات عالیهٔ دولتی ازجمله نقیب سادات بلاد مختلف (المجدی: ۱۳۵ / الفخری: ۹، ۲۱۹ و ۲۳۹ / الشجرة‌المبارکه: ۷۹-۸۰ / اقبال سیّدبن طاوس: ۲۵۱ / مهج‌الدعوات او: ۲۶۵ / عمدة‌الطالب: ۲۰۰-۲۰۱ / مواردالاتحاف ۱:۱۱۶، ۲:۱۵۶-۱۵۷)، فرستادهٔ مخصوص دربار خلافت (تاریخ نیشابور صریفینی: ۲۵۶) و نظایر این، و گروهی از دانشمندان و محدّثان (المجدی: ۱۳۵ / تاریخ دمشق ابن عساکر، بخش ترجمهٔ احوال امیرالمؤمنین علی(ع) ۲:۲۵۳ / عمدة‌الطالب: ۲۰۰ / زهرة‌المقول: ۶۱-۶۲) بوده‌اند [ابن حزم در جمهره: ۵۶ یکی از نوادگان او را به نام جعفر بن محمّد بن ابراهیم بن محمّد بن عبیدالله بن جعفر نام می‌برد که محدّثی بزرگ بود و در مکه به سال ۳۴۱ در سن صدسالگی درگذشت. واضح است که این شخص نمی‌تواند نوادهٔ جعفر کذّاب بوده باشد مگر آن‌که تاریخ درست وفات ۴۴۱ باشد].

۲. برای مثال نگاه کنید به لواقح‌الانوار شعرانی ۱:۱۸۱ (ترجمهٔ احوال ابراهیم بن ابی‌المجد دسوقی ـ متوفی ۶۷۶ ـ از مشایخ بزرگ صوفیّه که نسل دوازدهم از جعفر بود).

ترکیه وجود دارد. این فرقه در انتشارات اخیر خود، رهبران طریقت خویش را تا چعفر که او را جعفرالمهدی می‌خوانند[۱] نام می‌برند. یکی از آخرین رهبران آنان، سیّد احمد حسام‌الدین (متوفی ۱۳۴۳)، مؤلف تفسیری بر قرآن مجید که بخشی از آن به چاپ رسیده است،[۲] نسل بیست و نهم از جعفر است.[۳] در یک اشارهٔ غیرمستقیم در مقدمهٔ این تفسیر، او به روشنی به خود به‌عنوان «وارث پیامبر» و «امام زمان» اشاره می‌کند.[۴]



در میان هواداران صراط مستقیم تشیّع که بر امامت فرزند ارجمند حضرت عسکری(ع) اعتقاد نموده بودند در سال‌های نخست مسألهٔ غیبت

---

۱. به نوشتهٔ نوبختی (فرق‌الشیعه: ۱۱۵) و سعدبن عبدالله اشعری (المقالات والفرق: ۱۱۳) گروهی از اتباع جعفر در اواخر قرن سوم او را قائم آل محمّد می‌دانسته‌اند که در آن روزگار همه عقیده داشتند که او همان مهدی موعود است (نگاه کنید به اواخر فصل حاضر در ذکر تطوّر این دو مفهوم).

۲. نام و مشخصات چاپی این تفسیر را در فهرست منابع خارجی کتاب حاضر در پایان کتاب ببینید. دو جزئی که از این تفسیر چاپ شده کتاب چهارم و پنجم از سلسلهٔ آثار این مؤلف است که وسیلهٔ فرزند او محمّدکاظم اوزترک با نام «کلیات آثار سید احمد حسام‌الدین» منتشر می‌شود. به نوشتهٔ او در مقدمهٔ همین تفسیر ۱:۲۵ کتاب‌های دیگر سید احمد حسام‌الدین که در این سلسله چاپ شده است عبارتند از ثمرة‌الطوبی من اغصان آل‌العباء، موالید اهل‌البیت، مقاصدالسالکین، و زبدة‌المراتب که هر چهار در یک جلد چاپ شده و وجیزة‌الحروف علی مناطق‌الصور که همراه ترجمهٔ ترکی آن با نام «اسرار جبروت اعلی» (با املاء لاتین ترکی) طبع شده است. مصحّح همچنین کتاب موالید اهل‌البیت را به ترکی ترجمه کرده و در آنکارا در سال ۱۹۶۹ به چاپ رساند.

۳. رجوع شود به تفسیر قرآن او ۱:۲۰ـ۲۱. براساس شجرهٔ نسبی که در این منبع برای او ذکر شده وی نسل نوزدهم از همان شیخ ابراهیم بن ابی‌المجد دسوقی، شیخ صوفیه است که در چند پاورقی پیش از این ذکر شد، ولی در برخی نام‌های میان دسوقی و جعفر با آن‌چه در لواقح‌الانوار شعرانی ۱:۱۸۱ آمده اختلافات مختصر دیده می‌شود.

۴. همان تفسیر ۱:۲۷ـ۲۸.

ایشان چندان غیرعادی نبود. در روزهای اول که موضوع وجود و غیبت آن بزرگوار به اطلاع شیعیان رسید شاید کمتر کسی احتمال می‌داد که غیبت آن حضرت تا مدتی طولانی ادامه یابد.[۱] شیعیان می‌پنداشتند که حضرتشان با رفع مشکلات اضطراری موجود و خطر عاجل، به زودی ظهور فرموده و به قاعدهٔ اجداد طاهرین به امور امامت قیام خواهند فرمود و رشتهٔ امامان حق همچنان درخاندان گرامی آن وجود مقدّس تا یوم‌القیام استمرار خواهد یافت.[۲] باور عمومی آن بود که ایشان در روزگار حیات همان بزرگان و معمّرین اصحاب حضرت عسکری(ع) که بر ولادت و امامت ایشان شهادت داده و هم‌اکنون هنوز در جامعه زنده بودند ظهور خواهند فرمود تا آن معتمدین که قبلاً ایشان را دیده و به چهره می‌شناختند صحت دعوی ایشان را در مورد این که همان فرزند حضرت عسکری(ع) و جانشین ایشان هستند تأیید کنند و از این راه شیعیان به این حقائق واقف و مطمئن گردند.[۳] حتی در روزهای اول شایعه‌ای بود که ایشان در ظرف شش روز، شش ماه یا حداکثر شش سال

---

۱. البته در روایت استشهاد چهل نفر از خواصّ اصحاب حضرت عسکری(ع) که متن آن در غیبت طوسی: ۲۱۷ آمده است از زبان آن حضرت گفته می‌شود: «ألاوانّکم لاترونه بعد یومکم هذا حتّی یتمّ له عُمْرٌ..».

۲. رجوع کنید به فرق‌الشیعه: ۱۱۶ و ۱۱۸ / المقالات والفرق: ۱۰۲ و ۱۰۶. نیز کتاب الشجرهٔ ابوتمّام، ذیل سخن از صنف چهارم از فرق مفضّلیّه (در اصطلاح مؤلّف یعنی قائلین به تداوم امامت در حضرت رضا و فرزندان او) که می‌گفتند: «الامامة باقیة فی اولاد محمّد بن الحسن ثابتة الی ان یخرج‌المهدی، ولیس لائمّتهم عدد ولا نهایة». همچنین ببینید التنبیه والاشراف مسعودی: ۲۳۱: «و اصحاب النسق منهم القائلون بان الله لایخلی کلّ عصرمن امام قائم بالحقّ ظاهر او باطن، ولم یقطعوا علی عدد محصور ولا وقت معیّن معلوم».

۳. مسألة فی‌الامامه از ابن قبه، بند ۵: «و امّا قولهم اذا ظهر فکیف یُعلم انّه ابن‌الحسن بن علی؟ فالجواب فی ذلک انّه قد یجوز بنقل من تجب بنقله الحجّة من اولیائه کما صحّت امامته عندنا بنقلهم».

ظهور خواهند فرمود.[۱] با این همه طولی نکشید که شیعیان کم‌کم به خود آمدند که شاید نقل‌ها و روایاتی که از اجداد آن بزرگوار در پیش‌بینی چنین وضعی در آینده رسیده و حدود یک قرن بود همه آن را شنیده و خوانده بودند مربوط به همین مورد حاضر بوده است. در این روایات پیش‌بینی می‌شد که قائم آل محمّد(ص) نخست برای مدتی از انظار پنهان خواهد شد و سپس ظاهر شده و حکومت قسط و عدل اسلامی را بنیاد خواهد نهاد.[۲] روایتی حتی پیش‌بینی می‌کرد که دو دورهٔ غیبت وجود خواهد داشت که پس از دورهٔ اول، قائم آل محمّد(ص) ظاهر شده و سپس برای دوره‌ای طولانی‌تر مجدداً به غیبت خواهد رفت که در آن دوره، بیشتر هواداران او ایمان خود را از کف داده و از صراط مستقیم منحرف خواهند شد.[۳] نقل دیگری از این روایت پیش‌بینی می‌کرد که دورهٔ اول غیبت طولانی‌تر از دورهٔ دوم خواهد بود.[۴] فرقهٔ واقفه این روایات را در طول حدود یکصد سال گذشته همواره در استدلالات خود علیه مخالفان خویش به‌کار برده و آن را دلیل بر غیبت و قائمیت حضرت موسی بن جعفر(ع) می‌دانستند[۵] و دو غیبت ذکرشده را بر دو دورهٔ زندان آن

---

۱. الامامة والتبصرة: ۱۴۶ / کافی ۱:۳۳۸ / کمال‌الدین: ۳۲۳. نعمانی در غیبت: ۶۱ همین روایت را از کلینی نقل کرده ولی عبارت «شش روز، شش ماه یا شش سال» را به «حیناً من‌الدهر» تغییر داده است. شیخ در غیبت: ۲۰۴ این بخش روایت را که ذکر زمان می‌کند بالکلّ اسقاط کرده است.

۲. برای مثال نگاه کنید به غیبت شیخ: ۳۸، ۴۰ و ۴۱ به نقل از کتاب علی بن احمد علوی موسوی فی نصرة الواقفة / اعلام‌الوری: ۴۴ به نقل از کتاب المشیخهٔ حسن بن محبوب سرّاد (متوفّی ۲۲۴).

۳. کمال‌الدّین: ۳۲۳.

۴. غیبت نعمانی: ۱۷۰.

۵. کتاب‌های بسیاری در طول سال‌های آخر قرن دوم و اوایل قرن سوم توسط دانشمندان و ←

بزرگوار منطبق می‌پنداشتند. این نشانهٔ ذکرشده در آن اخبار را هم بر خود منطبق می‌دیدند که بیشتر واقفه در گذشت زمان از آن عقیده دست کشیده و در پیشگاه حضرت رضا(ع) سر تعظیم و تسلیم فرود آورده بودند چنان‌که به زعم آنان در آن اخبار پیش‌بینی شده بود.

به‌طور کلی اعتقاد به آن که یکی از ائمهٔ حق در آینده غیبت نموده و سپس به‌عنوان قائم آل محمّد ظهور خواهد کرد در ذهنیت شیعه سابقهٔ استوار داشت.[۱] همین حقیقت که گروهی از مردمان، شهادت مولای متقیان(ع) را نپذیرفته و منتظر رجعت آن حضرت بودند، و اعتقاد کیسانیّه و دیگران به حیات و انتظار رجعت افرادی دیگر از خاندان پیامبر(ص)، خود بهترین دلیل بر ریشه‌داربودن این فکر در اذهان بود. پس از رحلت حضرت عسکری(ع) هم بنا به نقل برخی منابع، گروهی در آغاز مطرح کردند که شاید ایشان به غیبت رفته و به زودی به‌عنوان قائم آل محمّد به جهان بازخواهد گشت.[۲] در حدود سال ۲۹۰ هجری که

← محدّثان واقفه و مخالفان آنان به‌عنوان کتاب‌الغیبه نوشته شده بود که همه به حسب قاعده همین موضوع غیبت ادعائی حضرت موسی‌بن جعفر(ع) را مورد بحث و تأیید یا ردّ و تنقید قرار می‌داده‌اند (رجوع شود به مدخل مهدی در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی [چاپ جدید ۵: ۱۲۳۰ـ۱۲۳۸ به قلم مادلونگ]: ۱۲۳۶). از آن جمله است آثار نویسندگانی از واقفه مانند ابراهیم بن صالح انماطی (نجاشی: ۱۵ و ۲۴)، حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی (همان منبع: ۳۷)، حسن بن محمّد بن سماعه (فهرست شیخ: ۵۲)، عبدالله بن جبله (نجاشی: ۲۱۶)، علی بن عمر بن رباح قلّاء (ایضاً: ۲۶۰) و نویسندگان غیرواقفه مانند عبّاس بن هشام ناشری (ایضاً: ۲۸۰) و علی بن حسن بن فضّال (ایضاً: ۲۵۸). همچنان که قبلاً گفته شد این نویسندهٔ اخیر تا زمان غیبت صغری زنده بود اما به وجود و غیبت امام زمان(عج) معتقد نبود و از امامت جعفر جانبداری می‌کرد. پس کتاب او هم باید به اقرب احتمالات در همان خطّ ردّیه‌های غیرواقفه علیه واقفه باشد.

۱. کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی: ۹۴.

۲. فرق‌الشیعه: ۱۰۶ـ۱۰۷ / المقالات والفرق: ۱۰۶ـ۱۰۷ / مجالس مفید ۲: ۹۸ / ملل شهرستانی

ابوسهل نوبختی کتاب التنبیه خود را به پایان می‌برد[1] شیعیان، ظاهراً از مدتی پیش‌تر، می‌دانستند که فرزند حضرت عسکری(ع) همان کسی است که به‌عنوان قائم ظهور فرموده و حکومت حق و عدالت را مستقر خواهد ساخت،[2] چه درغیر این صورت اگر بنا بود ایشان هم مثل اجداد طاهرین براساس تقیّه زندگی و سلوک کند دلیلی بر اختفاء ایشان نبود.[3] البته از نظر طول زمان هم هنوز مسأله‌ای پیش نیامده بود چه مدت غیبت هنوز چندان طولانی نبود که کسی بتواند زندگی شخصی را در اختفا برای چنین مدت طولانی عادتاً غیرممکن بخواند،[4] و به گفتهٔ ابوسهل نوبختی مانند غیبت ادعایی حضرت موسی بن جعفر(ع) نبود که از آغاز آن بیش از یکصد و پنج سال[5] می‌گذشت و این مدت از حداکثر عمر عادی مردمان بیشتر بود.[6] فی‌الواقع از بزرگ‌ترین ادلّه بر

← ۲۰۰:۱.

۱. کتاب التنبیه: ۹۰ که می‌گوید از زمان شروع غیبت (یعنی از سال ۲۶۰) تا حین تحریر کتاب حدود سی سال گذشته است. نیز صفحهٔ ۹۳ که در جملهٔ ختم کتاب می‌گوید بیش از یکصد و پنج سال از زمان وفات امام کاظم (یعنی سال ۱۸۳) سپری شده است (عبارت «مائة و خمسین» در نسخهٔ مطبوع کمال‌الدین قطعاً خطا، و درست آن «مائة و خمس» است).

۲. همان منبع: ۹۴. همچنین النقض علی ابی‌الحسن علی بن احمدبن بشار، بند ۵، نیز فرق‌الشیعه: ۱۱۸ / المقالات والفرق: ۱۰۵.

۳. در مورد این نکته همچنین بنگرید به مغنی قاضی عبدالجبّار ۲۰ (بخش اول): ۱۹۶.

۴. برای ذهنیت موجود در پشت این استدلال نگاه کنید به رجال کشی: ۴۵۸ که در حدیثی از حضرت رضا(ع) آمده است: «اگر خداوند می‌خواست عمر کسی را به‌خاطر احتیاج جامعه به او طولانی کند عمر پیامبر اکرم(ص) را طولانی کرده بود». به‌نظر می‌رسد که این نکته از استدلالات اصلی شیعیان هوادار حضرت رضا(ع) علیه واقفه بوده است.

۵. گفته شد که در این مورد در نسخهٔ چاپی کمال‌الدین خطای روشنی وجود دارد که به‌جای «مائة و خمس»، «مائة و خمسین» آمده است.

۶. کتاب التنبیه: ۹۳-۹۴.

حقانیت و اصالت مبانی مذهب حقّهٔ اثنی عشری آن است که متقدمین آنان برای سال‌ها دربرابر واقفه حتی‌المقدور به تضعیف و جرح روات و روایات مربوط به غیبت می‌پرداختند و بسیاری از آن را از مجعولات آن گروه می‌خواندند تا سرانجام گردش ایام، صحت و درستی آن احادیث شریفه و پیشگویی ائمّه طاهرین را بر آنان ثابت نمود. شاید این خود خواست خداوند بود که احدی در آینده نتواند ادعا کند که شیعیان اثنی عشری بر صحت مدّعای خود در غیبت امام دوازدهم جعل حدیث کرده‌اند. نام مبارک حضرت ولیّ عصر(عج) نیز که از مردمان مخفی نگاه داشته می‌شد[1] ظاهراً از طریق آگاهی آنان بر این که ایشان همان مهدی موعود و منتظر جهانیان هستند براساس روایات کشف گردید.

مسألهٔ مهدویّت و اعتقاد به ظهور شخصی از خاندان پیامبر در آیندهٔ

---

۱. حتی شخصیت‌های مهم جامعهٔ تشیّع و نمایندگان امام در بلاد از این نام بی‌اطلاع بودند و از جناب عثمان بن سعید در باب آن استفسار می‌کردند که ایشان هم جوابی روشن نمی‌داد (رجوع کنید به کافی ۱:۳۲۸، ۳۳۰ و ۳۳۱ / غیبت نعمانی: ۲۸۸ / عیون اخبارالرضا ۱:۶۷ / کمال‌الدین: ۳۳۱، ۳۳۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۸، ۳۸۰ـ۳۸۱، ۴۰۳، ۴۴۲ و ۴۸۲ـ۴۸۳ / غیبت شیخ: ۱۴۷، ۲۱۵، ۲۱۹ و ۲۲۲. همچنین رجوع کنید به کتاب ناسخ‌القرآن و منسوخه از سعدبن عبدالله اشعری، نقل شده در بحارالانوار ۴۷:۸۳). در برخی نسخ «مسألة فی‌الامامه» از ابن قبه هم ــ که متن آن در ضمیمهٔ شمارهٔ یک از ضمائم کتاب حاضر آمده است ــ سؤالی از جانب معتزله به این شکل هست: «اذا ظهر فکیف یعلم انّه محمّد بن الحسن بن علی» (بند ۵). کلمهٔ محمّد در این‌جا به ظنّ قریب به یقین از اضافات نسّاخ است و عبارت صحیح «ابن الحسن بن علی» است که اساس سؤال است یعنی این که فرزند حضرت عسکری(ع) بودن فرد مدّعی چگونه قابل اثبات خواهد بود. در دنبال آن بحث (بند ۷) و در کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی هم همه جا ابن‌الحسن بن علی است (برای مشابه آن در آثار متأخّرتر رجوع کنید به مجالس مفید ۲:۹۹ / المقنع فی‌الغیبه شریف مرتضی: ۴۱، ۴۵ـ۴۹، ۶۸ / المنقذ من‌التقلید ۲:۳۸۵). مشابه چنین تصرّف در یک روایت نیز به‌عمل آمده که در نقل مناقب ابن شهر آشوب ۱: ۲۸۲ اشاره به حضرت مهدی به شکل «ابن الحسن بن علی» است، ولی همان جمله در اعلام‌الوری: ۳۹۷ به‌صورت «محمّد بن الحسن بن علی» آمده است.

جهان که حکومت قسط و عدل را مستقر ساخته و ظلم و بیداد را از جهان ریشه‌کن خواهد فرمود از اعتقادات بسیار قدیم اسلامی است که سابقهٔ تاریخی آن تا اواسط قرن اول هجری قابل پیگیری است.[۱] در ادبیات شیعهٔ امامیّه معمولاً از این منجی موعود با همان مفهوم قائم آل محمّد یاد می‌کردند.[۲] تا میان منجی منتظر خود با مهدی که همهٔ فرق اسلامی در انتظار او بودند و چندین تن از خلفای اموی و عبّاسی متقدم نیز به ناحق دعوی انطباق آن مفهوم را بر خود نموده بودند[۳] تمیز آشکار بگذارند. از آن گذشته برخی از اوصاف و خصائصی که در مورد مهدی در احادیث سنّی که در افواه مردم شایع بود ذکر شده بود با منجی مورد انتظار شیعه منطبق نمی‌شد، به‌طور اخص این نکته که براساس یک حدیث بسیار

---

۱. رجوع شود به مدخل مهدی در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی ۵:۱۲۳۰ـ۱۲۳۸.

۲. برای مثال نگاه کنید به المقالات والفرق: ۴۳ و غیبت نعمانی: ۲۳۰ که حدیث مشهور مربوط به نام حضرت مهدی را با تعبیر قائم روایت کرده‌اند، و کافی ۱:۳۴۱ که حدیث پرکردن جهان از عدل و داد را که در همهٔ منابع با نام مقدّس مهدی است با نسخه‌های قائم و صاحب هذاالامر دارد. شاید حتی در بسیاری روایاتی که اکنون نام مهدی دیده می‌شود در اصل نام قائم بوده است. مثلاً در کافی ۱:۳۷۱ـ۳۷۲ (روایات شمارهٔ ۲، ۴، ۵ و ۷) و غیبت نعمانی: ۲۰۰، ۳۲۹، ۳۳۰ و ۳۳۱ در نقل روایتی در مورد آن حضرت، نام‌های قائم، منتظر و صاحب هذاالامر هست ولی در کافی ۱:۳۷۲ (حدیث شمارهٔ ۶) در نسخهٔ دیگری از همان روایت نام مهدی آمده است. امکاناً برخی روات در تغییر لفظ به اعتبار شیوع بیشتر در محاوره با یقین به وحدت مدلول، اشکالی نمی‌دیده‌اند. مؤلّفین هم از این کارها زیاد می‌کرده‌اند. همین روزها دیدم روایتی که در کمال‌الدّین صدوق: ۱۳۸ از امام صادق دربارهٔ حضرت ابراهیم نقل شده و چنین آغاز می‌شود: «کان ابو ابراهیم منجّماً لنمرود»، در قصص الانبیاء راوندی به نقل از صدوق به‌صورت «کان آزر عمّ ابراهیم منجّماً لنمرود» آمده است. مجلسی در بحار ۱۲: ۴۲ ذیل این روایت می‌گوید: «این دو نقل ظاهراً یکی است ولی راوندی عبارت را تغییر داده است تا با مبانی مذهب شیعه منطبق شود»..

۳. رجوع شود به همان مدخل مهدی در دائرةالمعارف اسلام که در این مورد منقولات مفیدی دارد.

مشهور مهدی همنام پیامبر اکرم(ص) بود[۱] درحالی که شیعیان همیشه انتظار داشتند هر امامی همان قائم آل محمّد باشد با آن که نام بیشتر آنان با نام پیامبر(ص) فرق می‌کرد.[۲] عدم استفادهٔ شیعه از مفهوم مهدی ــ که

---

۱. برای مثال رجوع کنید به مسند احمد ۳: ۳۷۶، ۳۷۷ و ۴۴۸ / سنن ترمذی ۹:۷۴-۷۵ / معجم صغیر طبرانی ۲:۱۴۸. همچنین عقدالدرر سلمی: ۲۷-۳۲ و منتخب‌الاثر صافی: ۱۸۲-۱۸۴ که در این منبع اخیر به ۴۸ حدیث در این مضمون اشاره می‌کند که برخی از آن احادیث هم در منابع متعدد ثبت شده‌اند. همچنین رجوع کنید به دیوان سید حمیری: ۴۹ و ۱۸۳ دربارهٔ عقائد عامهٔ مردم در اواسط قرن دوم هجری در این مورد. حدیثی دیگر می‌گفت که پدر مهدی نیز همنام پدر پیامبر(ص) است (مصنّف ابن ابی شیبه ۸:۶۷۸ / سنن ابوداود ۴:۱۰۶-۱۰۷ / مستدرک حاکم ۴:۴۴۲ / تاریخ بغداد ۱:۳۷۰ / مصابیح‌السنّه ۳:۴۹۲ / عقدالدرر: ۲۷، ۲۹ و ۳۰). این روایت که در دهه‌های میانهٔ قرن دوم به‌صورت شایعه دهان به دهان می‌گشت موجب شد که بسیاری از مردم محمّدبن عبدالله نفس زکیّه را مهدی موعود بپندارند (فرق‌الشیعه: ۷۴ / المقالات والفرق: ۴۳ / غیبت نعمانی: ۲۳۰ / مقاتل‌الطالبیّین: ۲۴۴ / غایةالاختصار: ۲۰ و بسیاری دیگر. نیز رجوع شود به الکیسانیّة فی‌التاریخ والادب: ۲۲۷).

۲. البته مشکلات عدیدهٔ دیگری هم بر سر راه انطباق مفهوم مهدی در متفاهم رایج سنّی و غیرامامی آن بر مفهوم قائم وجود داشت که مجال ذکر همهٔ آن نیست اما چند نکته را می‌توان به اجمال ذکر کرد: مهدی در متفاهم سنی، درست پیش از قیام قیامت و ختم جهان، و براساس یک حدیث که به مآخذ شیعه هم راه یافته است پس از یک دورهٔ فترت که در آن امامی نبود می‌آمد همچنان که پیامبر اکرم(ص) در زمینه‌ای آمد که تسلسل رشتهٔ پیامبران برای فترتی قطع شده بود (کافی ۱:۳۴۱). امروز ما معنی این سخن را می‌فهمیم اما در ذهنیت شیعهٔ آن عصر که زمین را هرگز خالی از حجّت نمی‌شناخت (بصائرالدرجات: ۴۸۴-۴۵۹ / الامامة والتبصره: ۱۵۷-۱۶۲ / کافی ۱:۱۶۸ و ۱۷۷-۱۸۰) و چنین مفهومی از غیبت را تصور نمی‌کرد هضم این سخن نباید چندان آسان می‌بود. البته همین حدیث موجب شد که یک گروه از شیعیان پس از رحلت امام عسکری(ع) بگویند رشتهٔ ائمّه قطع شده و دیگر امامی نخواهد بود تا خداوند امام دیگری را پس از فترتی معین کند و در این فترت شیعیان موظفند تکالیف خود را از راه رجوع به کتب و قواعد و اصول مشهورهٔ مذهب خود به‌دست آورند (فرق‌الشیعه: ۱۱۳-۱۱۴ / المقالات والفرق ۱۰۷-۱۰۸ / مجالس مفید ۲:۹۹. همچنین ببینید شرح‌الاخبار قاضی نعمان ۳:۳۱۴). همچنین متفاهم اهل سنت در عصور اولیه آن بود که مهدی کسی است که در آینده ظاهر شده و دین خدا را پس از تصرفاتی که مردمان در آن کرده و نقصان و زیادت‌ها که در آن به عمل آورده‌اند به‌طور کامل و کما هو حقّه برای مردم تبیین و شریعت را

←

عدم وجود آن در نوشته‌های معدودی که از پیش از دورهٔ غیبت به جای مانده است مؤید مدّعاست ــ نوعی ابهام در مورد آن به‌وجود آورده بود تا جایی که شخص جلیل‌القدری مانند جناب عبدالعظیم حسنی از حضرت جواد(ع) استفسار می‌نماید که آیا مهدی و قائم دو شخص خواهند بود یا هر دو عنوان به شخص واحد اشاره می‌نماید.[۱] ظاهراً به همین دلیل است که اشاره به نام مهدی در رابطه با فرزند حضرت عسکری(ع) در هیچ یک از متونی که از دهه‌های آخر قرن سوم باقی مانده (حتی در آنها که ایشان را به‌عنوان قائم معرفی کرده‌اند) وجود ندارد، اما در نیمهٔ دوم غیبت صغری هنگامی که کلینی کتاب کافی را به پایان می‌برد[۲] و علی بن بابویه قمی کتاب الامامة والتبصرهٔ خود را می‌نوشت[۳]

← احیاء و تجدید نموده و مسلمانان را به شاهراه هدایت باز خواهد آورد. چند تن از خلفای اموی و عباسی در صدر اول بر این اساس خود را مهدی و مجدد دین خوانده و شعرای ستایشگر نیز آنان را به این صورت یاد کرده‌اند. برای شیعیان که از نظر آنان وجود چنین مرجع راهنما و مبین حق از باطل در هر دوره واجب و همواره جهان، واجد آن بود این‌گونه سخنان رنگ ضدّ شیعی داشت و اساسی در برابر فلسفهٔ وجودی مکتب تشیّع تلقّی می‌شد. اکنون معنی همهٔ آن اشارات روشن شده است.

۱. کمال‌الدین: ۳۳۷.

۲. تألیف این کتاب بیست سال طول کشید (رجال نجاشی: ۳۷۷) و مؤلف در سال ۳۲۹ درگذشت.

۳. مؤلف این کتاب می‌گوید که عمر امام غائب در زمان تألیف کتاب به حداکثر عمر عادی مردم آن روزگار رسیده بود (الامامة والتبصره: ۱۴۹). اگر منظور او هفتادسالگی باشد تألیف کتاب در حوالی سال ۳۲۵ باید به‌انجام رسیده باشد که آن بزرگوار بنابر مشهورترین نقل در تاریخ ولادتشان (سال ۲۵۵) به این عمر رسیده بودند. به‌هرصورت مؤلف خود در سال ۳۲۹ درگذشته است. اگر منظور جز هفتادسالگی باشد باید برای تشخیص مؤلف آن اثر فکر دیگری کرد.

احادیث مربوط به ظهور مهدی در رابطه با ایشان نقل می‌گردید[۱] و پیداست که اکنون جامعهٔ شیعه به معنی درست بسیاری از منقولات و احادیث که بیشتر آن را فِرَق دیگر روایت کرده و خود برای دورانی طولانی بدان اعتنای شایانی ننموده بود، پی برده بود. این هم برهان دیگری از براهین الهی بر صحت معتقدات طریقهٔ حقّهٔ اثنی عشریّه است که احدی نمی‌تواند دعوی کند که آنان برای تأیید و تشیید مبانی اعتقادی خود جعل حدیث کرده باشند و می‌بینیم که حتی امروز هم مخالفان و دشمنان کینه‌توز آنان بر این مسأله اقرار دارند و رسائلی مفرد نیز در این باب نوشته و نشر کرده‌اند که احادیث مهدی صحیح است و برخلاف دعاوی باطل و جاهلانهٔ بعضی از خود آنان، شیعیان نقشی در ابداع و اشاعهٔ آن فکر نداشته‌اند.

***

عثمان بن سعید عمری از سامرا به بغداد آمد[۲] و در آن‌جا تا پایان زندگی امور دفتر نیابت را سرپرستی می‌کرد. او به شیوهٔ دوران امامت حضرت عسکری(ع) نامه‌ها و وجوهات شرعیه‌ای را که شیعیان برای ناحیهٔ مقدّسه ارسال می‌داشتند دریافت می‌نمود. گفته شده است که تمامی جامعهٔ شیعه وی را به‌عنوان وکیل و نایب حضرت ولی عصر(عج) پذیرفته بودند.[۳] این مطلب البته راجع به ادوار متأخرتر درست است

---

۱. رجوع شود به کافی ۱:۳۳۸ (که امام غائب صریحاً مهدی خوانده شده) و ۳۴۱ و ۵۲۵ و ۵۳۴ / الامامة والتبصره: ۱۴۷.

۲. ظاهراً پس از تغییر عاصمهٔ خلافت از سامرا به بغداد که طبعاً امر مواصلات و ارتباطات از بغداد بسیار آسان‌تر بود. طبیعتاً مسألهٔ بزرگ‌بودن جامعه و دشواری کنترل ارتباطات افراد و دربرابر، امکان برخورداری از حمایت رجالی از شیعه که در مقامات حساس دولتی بودند نیز شاید در این نقل مکان مهم بوده است.

۳. غیبت شیخ: ۲۱۶ و ۲۲۱.

اما در روزگار حیات او برخی در این مطلب که وجوهات را باید نزد او ارسال دارند تردید داشتند.[۱] با این همه تردیدی نبود که او نزدیک‌ترین اصحاب حضرت عسکری(ع) به ایشان بود و در ظاهر، امور غسل و کفن جسد مطهّر آن امام را نیز پس از رحلت ایشان تصدّی و تکفّل نمود[۲] و این کم فضیلتی نبود بلکه براساس یک روایت مشهور، همواره امام بعد باید این وظیفه را مباشرت می‌فرمود.[۳]

با درگذشت عثمان بن سعید، فرزند او محمّد بن عثمان که او نیز پیش از این در ملازمت پدر در بیت حضرت عسکری(ع) کار کرده و سپس در دورهٔ غیبت تا این زمان دستیار اصلی پدر خود بود، به‌جای پدر نشست. او مدتی طولانی این خدمت را عهده‌دار بود، گرچه برخی از افراد سرشناس جامعهٔ شیعه که با پدر وی مخالفت نکرده بودند نسبت به دعوی نیابت او برخورد منفی داشتند.[۴] او در سال ۳۰۵ درگذشت و بزرگان جامعهٔ شیعه در بغداد (و در رأس آنان خاندان جلیل نوبختی) به شیعیان

---

۱. کافی ۱:۵۱۷.

۲. غیبت شیخ: ۲۱۶.

۳. کافی ۱:۳۸۴-۳۸۵ و ۳۸۹ / کمال‌الدین: ۷۱ / عیون اخبارالرضا ۱:۱۰۶، ۲:۲۴۶ و ۲۴۸ / مختصر بصائرالدرجات: ۱۳ / بحارالانوار ۲۷:۲۸۸.

۴. از آن جمله بود ابوطاهر محمّدبن علی بن بلال (غیبت شیخ: ۲۴۵-۲۴۶)، از محدثان و روات شیعه (رجال کشی: ۵۶۴ و ۵۶۶ / کمال‌الدین: ۴۹۹ / رجال شیخ: ۴۳۵ / غیبت او: ۲۳۸)، که قبلاً وکیل حضرت عسکری(ع) بود و در نامه‌ای از آن حضرت به‌عنوان «الثقة‌المأمون العارف بما یجب علیه» ستوده شده بود (رجال کشی: ۵۷۹. نیز نگاه کنید به کمال‌الدین: ۴۴۲. ضمناً او همان کس است که کثرت مخارج سروکیل ناحیهٔ مقدّسه، علی بن جعفر همانی، را خدمت حضرت عسکری(ع) گزارش کرده بود). همچنین یکی دیگر از اصحاب حضرت عسکری(ع) به نام احمد بن هلال کرخی (غیبت شیخ: ۲۴۵، شاید عموی محمّد بن علی بن هلال کرخی که توقیعی از ناحیهٔ مقدسه به نام او در احتجاج ۲:۲۸۸-۲۸۹ هست) و محمّدبن نصیر نمیری که ظاهراً فرقهٔ خود را پس از این اختلاف بنیاد نهاد (غیبت شیخ: ۲۴۴).

اطلاع دادند که وی در آخرین روزهای زندگی، یکی از دستیاران غیراصلی خود[۱] به نام حسین بن روح نوبختی را به‌عنوان جانشین خویش تعیین نموده بود. حسین بن روح تا سال ۳۲۶ متصدّی امور دفتر نیابت بود و باز با تردیدها و عدم پذیرش برخی از افراد جامعه برخوردهایی داشت.[۲] جانشین او علی بن محمّد سمری ظاهراً دستیار اصلی وی بوده ولی در منابع، هیچ مطلبی راجع به سابقهٔ او نیست. وی فقط چهار سال در شغل نیابت بود و در سال ۳۲۹ درگذشت بی‌آن که کسی به جانشینی او معرفی شود.[۳] دفتر نیابت به این ترتیب بسته شد و غیبت کبری آغاز گردید.

در طول هفتاد سالی که از زمان رحلت حضرت عسکری(ع) تا فوت آخرین نایب خاص گذشت (دوره‌ای که بعداً به نام دورهٔ غیبت صغری مشهور شد) نوّاب اربعه، مراسلات شیعیان و وجوهات و نذورات آنان را برای مقام مقدّس امامت دریافت می‌کردند و گاهی توقیعاتی به جامعهٔ شیعه یا دستورالعمل‌هایی به وکلای مناطق مختلف به دست آنان برای

---

۱. غیبت شیخ: ۲۲۵ (مقایسه شود با مطلب دیگری در همین منبع: ۲۲۷).

۲. همان: ۱۹۲.

۳. در این هنگام دوسالی بود که دیگر نفوذ و قدرت خاندان نوبختی به پایان رسیده بود و برخی از بازماندگان آن بر این تصوّر بودند که ولیّ‌الله اعظم(عج) در همین نزدیکی‌ها ظهور خواهند فرمود. منجّم آن خاندان: ابن کبریا ــ موسی بن حسن بن نوبخت در کتاب الکامل فی اسرارالنجوم خود ــ که آن را در سال ۳۲۳ نوشته و پس از آن تا سال ۳۲۵ بر آن افزوده و تا ده سال پس از این تاریخ نیز پیشگویی وقایع را آورده است ــ در دو مورد از ظهور قریب‌الوقوع آن حضرت گزارش دارد. یکی در احکام سال ۲۵۵ که پس از خبر از ولادت باسعادت آن بزرگوار دارد: «و یکون ظهوره فی‌القران السابع» (ص ۴۱) و دیگری در شرح پیشگویی‌های مربوط به آن قران که از سال ۳۱۶ـ۳۱۷ هجری آغاز شده و تا بیست سالی ادامه داشته است: «فامّا اواخرها فتصلح فیدلّ مکان‌السهمین فی‌التاسع من‌الطالع علی ان‌القائم و طالب‌الملک یدعو الی طلب‌الحقّ والعدل...» (ص ۵۲).

شیعیان ارسال می‌شد.[1] تا روزگار جناب محمّد بن عثمان این توقیعات همه به همان خطّی بود که دستورالعمل‌های ناحیهٔ مقدّسه در زمان زندگی حضرت عسکری(ع) و دورهٔ تصدّی جناب عثمان بن سعید بدان نوشته شده بود[2] که به نظر می‌رسد همه را جناب محمّدبن عثمان به دستور امام معصوم تحریر و کتابت می‌کرده است. توقیعات معمولاً دستورالعمل به وکلا و یا رسید نذورات و وجوه بود ولی ندرتاً پاسخ سؤالات شرعی شیعیان نیز بود. البته در این مورد اخیر، شیعیان دستور یافته بودند که به فقهای شیعه رجوع کنند.[3] در حوالی سال ۲۸۰ ناگهان توقیعات ناحیهٔ مقدّسه قطع شد و حداقل تا حدود سال ۲۹۰[4] (بلکه ظاهراً تا پایان دورهٔ جناب محمّد بن عثمان) این وضع ادامه یافت. این را جامعهٔ شیعه به معنی شروع غیبت کبری گرفتند که در طول آن، براساس احادیث، رابطهٔ میان جامعه و امام به کلی قطع می‌شد.[5] اما بعداً در دورهٔ نایب سوم توقیعاتی از ناحیهٔ مقدّسه در لعن کسانی که نسبت به ایشان نافرمانی کرده بودند صادر شد.[6] سؤالات شرعی را اکنون دیگر خود سفیر ناحیهٔ

---

۱. ولی در عیون‌المعجزات: ۱۴۳ دارد که توقیعات امام غایب(عج) به اتفاق نظر شیعیان تا مدتی پس از غیبت ایشان به‌دست عثمان بن سعید عمری به جامعهٔ شیعه می‌رسید. در این عبارت ذکری از توقیعات نوّاب دیگر نیست. دربارهٔ این توقیعات و اصل مقام سفارت ناحیهٔ مقدّسه، مقالهٔ Klemm به زبان آلمانی که مشخصات آن در منابع خارجی اثر حاضر آمده قابل توجه است هرچند پاره‌ای از نتیجه‌گیری‌های آن جای تردید و تأمّل داردکه این‌جا جای تفصیل آن نیست.

۲. غیبت شیخ: ۲۲۰، ۲۲۱ و ۲۲۳.

۳. کمال‌الدین: ۴۸۴.

۴. کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی: ۹۳.

۵. همان منبع و همان صفحه.

۶. غیبت شیخ: ۲۲۸ و ۲۵۲. توقیعاتی هم به شکل پاسخ‌های کوتاه به سؤالات فقهی در پشت ←

مقدّسه برای فقهای شیعه می‌فرستاد که بدان پاسخ گویند[۱] و حتی خود او نیز گاه استفسارات خویش را برای آنان می‌فرستاد.[۲] توقیعات در این دوره به خط یکی از محرّرین دارالنیابه بود و به وسیلهٔ خود سفیر (طبیعتاً برابر متنی که فرمان یافته بود) املا می‌گردید.[۳]

* * *

از اشارات و تلویحاتی که در منقولات و متون قدیم هست چنین به‌نظر می‌رسد که در دهه‌های آخر قرن سوم، بسیاری در جامعهٔ شیعه انتظار داشته‌اند که امام غایب پیش از رسیدن به چهل سالگی خروج و ظهور خواهند فرمود.[۴] این برابر با آخرین سال‌های قرن می‌شد. این انتظار

← (غیبت شیخ: ۲۲۸ و ۲۲۹) یا فواصل سطور (رجال نجاشی: ۳۵۵) ملفوفه‌ها و طومارهایی که برخی شیعیان به ناحیهٔ مقدسه فرستاده بودند از این دوره باقی است. از جمله چهارنمونه که برای محمّدبن عبدالله بن جعفر حمیری از دانشمندان قم در این زمان (رجال نجاشی: ۳۵۴ـ۳۵۵ / فهرست شیخ: ۱۵۶ / معالم‌العلماء: ۱۱۱ / الذریعه ۱: ۲۴۱) فرستاده شده بود در احتجاج طبرسی ۲: ۳۰۱ـ۳۱۸ (دو تای اول در غیبت شیخ نیز: ۲۲۹ـ۲۳۶) آمده که یکی تاریخ ۳۰۷ (احتجاج ۲: ۳۰۶ـ۳۰۹) و دیگری تاریخ ۳۰۸ (همچنین ۲: ۳۰۹ـ۳۱۵) دارد.

۱. رجوع شود برای مثال به غیبت شیخ: ۱۸۱ و ۲۲۸. نقل شده است که برخی شیعیان در این‌که توقیعات و اجوبهٔ مسائل از حضرت ولی عصر باشد شک داشته‌اند (همان منبع: ۲۲۸). البته گاهی جواب‌ها به‌طور واضح نمی‌توانست از امام باشد مانند مواردی که به تعارض میان اخبار اشاره شده و سائل را به این دلیل مخیّر دانسته‌اند (همان منبع: ۲۳۲) یا به اجماع شیعه (احتجاج ۲: ۳۰۷) و یا به روایات از ائمهٔ گذشته (همچنین ۲: ۳۰۸، ۳۱۱ و ۳۱۴) استناد شده است. مگر آن‌که گفته شود چنین موارد برای آشناساختن جامعهٔ شیعه با نظام اجتهاد و مبانی اصول فقه بوده است.

۲. غیبت شیخ: ۲۴۰.

۳. همان منبع: ۲۲۸ و ۲۲۹.

۴. در سال ۳۰۲ جوانی دعوی کرد که فرزند امام عسکری(ع) است. خلیفهٔ عبّاسی زمان (مقتدر) نخست او را با احترام پذیرفت و از نقیب سادات خواست تا در صحّت دعوی او ←

طبیعتاً از روایاتی سرچشمه می‌گرفت که می‌گفت قائم آل محمّد جوانی نیرومند[۱] در سنین سی یا سی و یک سال، و حداکثر چهل خواهد بود[۲] و این‌که هرکس از سن چهل سالگی بگذرد دیگر نباید امید داشت که او قائم باشد.[۳] اما چون انتظار برنیامد در آغاز گفته شد که شاید ذکر

← بنگرد. در تحقیقات بعدی معلوم شد که او دروغگوست. شرح ماجرا را در صلهٔ تاریخ طبری عریب قرطبی: ۴۹ـ۵۰ ببینید.

۱. کافی ۱:۵۳۶.

۲. عقدالدرر سلمی: ۳۵ـ۳۶ / القول المختصر: ۴۳.

۳. الامامة والتبصره: ۱۴۶ / غیبت شیخ: ۲۵۸ / دستورالمنجّمین: ۳۴۵پ / ملل شهرستانی ۱:۲۰۲. همچنین رجوع کنید به هدایهٔ خصیبی: ۲۴۲ـ۲۴۳. شاید براساس همین روایات بود که برخی از شیعیان در این دوره (به نقل فهرست ابن ندیم: ۲۲۵ و از آن‌جا در سیر اعلام‌النبلاء ۱۵:۳۲۸، همچنین رجوع کنید به معرفی عقاید صنف دوم از اصناف اربعهٔ شیعهٔ قطعیّه درکتب الشجرهٔ ابوتمّام که می‌گفته‌اند پس از حضرت عسکری(ع) فرزند او امام است «ثمّ بعده القائم‌الّذی یخرج») می‌گفتند فرزند امام عسکری(ع) شاید در اختفاء رحلت کرده و فرزند ایشان جانشین وی شده باشد. این نظریه ظاهراً حاصل ترکیب این مقدمات بود: ۱. وجود و امامت فرزند حضرت عسکری(ع) براساس روایات اثبات شده است. ۲. او در غیبت رفت چون بنا بود قائم آل محمّد باشد وگرنه دلیلی برای غیبت او نبود زیرا زمانه از روزگار آباء و اجداد او سخت‌تر نیست بلکه اکنون شیعیان در موقعیت بسیار بهتری از نظر سیاسی هستند. ۳. سنّ قائم براساس روایات نمی‌تواند بیش از چهل سال باشد. چون فرزند حضرت عسکری(ع) تا این سن خروج نفرمود پس ایشان قائم نیست و عدم ظهور ایشان با فرض عدم قائم بودن، امارهٔ آن است که ایشان در اختفاء رحلت کرده‌اند و طبیعتاً فرزندی از صلب مطّهر ایشان جانشین و وارث مقام امامت است، و چون این فرزند هم دیده نمی‌شود پس اکنون این فرزند باید همان قائم منتظر باشد که دولت حق و عدالت را بنیاد خواهد نهاد. اعتقاد به نظریّهٔ بداء به‌صورتی که جامعهٔ شیعه در آن زمان می‌فهمید مشکل انتقال وظیفه از پدر به پسر را نیز حل می‌کرد. اشکال مقدّمهٔ سوم این نظریّه در متن کتاب بیان شده، ولی مقدّمهٔ دوم هم مخدوش است زیرا گرچه جناب عثمان بن سعید عمری وجه غیبت آن ولی خدا را خوف بر نفس ذکر فرموده‌اند اما معلوم نیست این امر که دلیل حدوث غیبت بوده دلیل بقای آن هم باشد بلکه چنان‌که بزرگان فرموده‌اند فلسفهٔ غیبت حضرت ولی عصر(عج) را فقط خداوند می‌داند.

حدّ سنّی مزبور برای آن بوده که فرمانروایان بیدادگر ــ که قوای خویش را برای درهم شکستن چنین قیامی آماده کرده بودند ــ فریب خورده و به اشتباه بیفتند.[۱] بعداً منظور درست آن احادیث معلوم شد که قائم آل محمّد در هنگام ظهور، در هیأت و حالت جوانی سی و چندساله خواهد بود هرچند هزاران سال زندگی کرده باشد.[۲] این تفسیر درست، مستند به سابقه بود. روایتی که از حضرت صادق روایت شده و به روشنی مورد استناد واقفه بوده است می‌گفت که قائم مدت ۱۲۰ سال عمر خواهد کرد ولی در هیأت جوانی سی و دوساله خروج خواهد نمود.[۳] از طرف دیگر سابقه‌ای دیگرنیز داشت. پیش از این تاریخ در نخستین سال‌های غیبت، زیدیّه نظریهٔ شیعه را در باب امامت امامی خردسال به باد انتقاد می‌گرفتند و می‌گفتند احتیاج جامعه به امام و ضرورت وجود امام در جامعه به خاطر ادارهٔ کشور اسلامی و حفظ و نگهداری سرزمین مسلمانان از گزند دشمنان است و این مسائل نیازمند به نیرو و توان جنگیدن و قدرت فرماندهی ارتش و سپاه و ترتیب و تنظیم و رهبری امور نظامی است و چنین توانایی و امکان در یک کودک خردسال وجود ندارد.[۴] شیعیان دربرابر می‌گفتند اگر چنین ضرورتی پیش آید خداوند فوراً آن کودک خردسال را به جوانی برومند و نیرومند و توانا بر ادارهٔ چنان جنگ و نبرد تبدیل خواهد کرد.[۵] حتی روایتی نقل می‌شد که فرزند حضرت عسکری(ع) رشد جسمی سریعی داشته و در هر ماه برابر یک سال

---

۱. الامامة والتبصره: ۱۴۶ـ۱۴۷.

۲. مجالس مفید ۲:۹۸ / غیبت شیخ: ۲۵۹.

۳. غیبت نعمانی: ۱۸۹ / غیبت شیخ: ۲۵۹.

۴. کمال‌الدّین: ۷۸.

۵. همان منبع: ۷۹ در پاسخ یکی از علمای امامیّه به ابوالقاسم بلخی.

کودکان معمولی رشد می‌کرد تا جایی که در روزهای آخر زندگی پدر که آن بزرگوار به حسب ظاهر کودکی پنج ساله بود عملاً مردی چنان نیرومند شده بود که حتی عمّهٔ پدرش او را نشناخت.[1] البته همهٔ این جواب‌ها در مورد خود صواب و به‌جا بوده و یقیناً آفرینندهٔ توانای جهان هستی که جهانی را از هیچ به‌وجود آورده است بر همهٔ این صور قادر است.

با این وجود، عدم تحقّق انتظارها و تفسیرهای پیشین، جوّی از تردید و تحیّر در جامعهٔ شیعه به‌وجود آورده بود. در پایان قرن سوم، ائمّه زیدیّه در یمن و شمال ایران فرمانروایی‌های مستقلّ خود را بنیاد نهاده بودند. در نیمهٔ اول قرن چهارم با به‌قدرت رسیدن سلسلهٔ طرفدار شیعهٔ آل بویه در ایران و استیلای آنان بر بغداد و خلافت عبّاسی و به قدرت رسیدن آل حمدان در شام، وضع سیاسی در همه جا به‌طور بی‌نظیری به نفع شیعه تغییرکرد و رجال شیعه چنان در همه مناصب و مقامات حکومت جا گرفته و نفوذ اجتماعی این مذهب در چنان حدّ بالا رفته بود که مورّخان غربی امروز آن قرن را «قرن شیعه» می‌خوانند، به‌خصوص آن‌که به‌زودی در همین قرن در باختر جهان اسلام هم خلافت شیعهٔ (اسماعیلی) فاطمی با قدرت تمام ظاهر می‌شد. اکنون دیگر همه معتقد بودند که اگر امام غایب فی‌الواقع (چنان که سفیر اول، جناب عثمان بن سعید، در اولین روزهای غیبت گفته بود) به‌خاطر خوف جانی به غیبت رفته بود و حقیقتاً اگر ۳۱۳ نفر هوادار شمشیرزن ــ چنان‌که در روایتی گفته شده بود ــ[2] می‌یافت

---

۱. همان منبع: ۴۲۹.

۲. کمال‌الدّین: ۳۷۸. شیخ مفید رساله‌ای در پشتیبانی از این نظریّه نوشته که با عنوان «الرسالةالثالثة فی‌الغیبه» به چاپ رسیده است.

قیام می‌فرمود دیگر موقع خروج و ظهور ایشان بود چه هم شرط موجود بود و هم مانع مفقود.[۱] البته در این فاصله تحلیل دیگری از فلسفهٔ غیبت در توقیعی که به‌دست سفیر دوم جناب محمّدبن عثمان صادر شده بود[۲] به جامعهٔ شیعه داده شد و آن این بود که امام غایب برای آن‌که در هنگام ظهور، بیعت خلفای زمان را در گردن نداشته و نتیجتاً با قیام خود مرتکب شکستن بیعت و نقض عهد نشوند در خفا به سر می‌برند. می‌دانیم که این مسألهٔ نقض بیعت در سنت اسلامی یک گناه بزرگ شناخته می‌شد گرچه دو مکتب سنّی و شیعی در این مسأله که منظور، بیعت با چه کسی است اختلاف اساسی داشتند. به نظر شیعیان منظور بیعت با امام حق بود و ناقضین و ناکثین مانند خوارج بودند که بیعت با مولای متقیان را شکستند یا اهل کوفه که بیعت با سرور شهیدان را نقض کردند، اما خطّ اموی و ضد شیعه در مکتب تسنّن که طرفدار مشروعیت هر حاکمی بود

---

۱. طرز برخورد مقتدر عبّاسی و دستگاه خلافت را با مدّعی فرزندی حضرت عسکری(ع) در سال ۳۰۲ در صلهٔ تاریخ طبری: ۴۹ـ۵۰ (و از آن‌جا در منتظم ابن جوزی) ببینید. خلفاء حتّی گاه تظاهر می‌کردند که نسبت به این‌گونه امور بی‌تفاوت هستند. در «اخبارالراضی بالله والمتّقی بالله» ازکتاب الاوراق صولی: ۱۰۴ ذیل وقایع سال ۲۲۶ دارد که روز چهارشنبه ۱۸ شعبان این سال جناب حسین بن روح نوبختی سفیر سوّم ناحیهٔ مقدّسه درگذشت. خلیفهٔ زمان راضی بالله از این‌که شیعیان وی را سفیر ناحیهٔ مقدّسه دانسته و حقوق مالی خود را برای او می‌فرستادند خبر داشت و این مطلب را برای ما بازگو می‌کرد، و ما سعی می‌کردیم این مطلب را به‌عنوان تهمت بی‌اساس تکذیب نموده و از وی دفاع کنیم. امّا خلیفه می‌گفت حالا این چه عیبی دارد؟ «والله لوددت أنّ مثله الفاً تحمل الامامیّة الیهم اموالها فیفقرهم الله، ولا اکره غنی هؤلاء من اموالهم..».

۲. کمال‌الدّین: ۴۸۵ که با برخی روایات منسوب به ائمّهٔ سلف در فلسفهٔ غیبت قائم آل محمّد در زمان آینده تأیید می‌شد (غیبت نعمانی: ۱۷۱ و ۱۹۱ / عیون اخبارالرضا ۱:۲۷۳ / کمال‌الدین: ۴۷۹ـ۴۸۰)، ازجمله یک روایت که در سند آن اشکالی زمانی هست چه آن را یک راوی متقدّم ازکسی که براساس کتاب‌های رجال پس از او زندگی می‌کرده است روایت می‌کند (رجوع کنید به غیبت نعمانی: ۱۷۱، پاورقی شمارهٔ ۱).

حتی اگر حکومت و قدرت را به زور شمشیر به‌دست آورده باشد (همان خطّی که بعداً توسط احمد بن حنبل و همفکران او تأیید و ادامه یافت) نقض بیعت را هرچند اگر به زور و تحت شرایط اضطراری و تقیّه گرفته شده باشد گناه کبیره می‌دانست. در قرون اولیه، اعضای جامعهٔ اسلامی ــ حتی ائمّهٔ هدی (صوات‌الله علیهم) ــ[1] در شرایط تقیّه مشمول این‌گونه بیعت ظاهری با خلفای جور بودند اما به شهادت قیام حضرت سیّدالشهدا(ع) و زیدبن علی و براساس مبانی مکتب مقدس تشیّع که خلافت آن خلفا را مشروع نمی‌دانست (بلکه به بداهت عقل) قیام علیه آنان حرام نبود. حالا چرا باید چنین فلسفه‌ای که از اساس، مخالف موازین مکتب است به‌عنوان توقیع در جامعهٔ شیعه منتشر شود[2] مطلبی است که محتاج تحقیق است.[3] آن‌چه ما امروز می‌توانیم بگوییم و بزرگان علمای شیعه گفته‌اند این است که فقط خداوند به رمز و راز این غیبت آگاه است و هیچ ضرورتی ندارد که از این حدّ پا فراتر نهاده و در صدد فلسفه‌سازی و توجیه من عندی برای آن باشیم.

بدین‌ترتیب در پایان غیبت صغری که علی بن بابویه کتاب الامامة والتبصرهٔ خود را می‌نوشت بسیاری از شیعیان در شکّ و تحیّر شدید

---

۱. کمال‌الدّین: ۴۸۵.

۲. مشابه این سخن را آیت‌الله خوئی دربارهٔ توقیع دیگری که به‌نام جناب محمّدبن عثمان در مصباح‌المتهجّد شیخ طوسی ثبت شده در معجم رجال‌الحدیث خود ۷: ۸۲-۸۳ می‌گوید که:«مضمون التوقیع... غریب عن اذهان المتشرّعة و غیرقابل للاذعان بصدوره عن‌المعصوم علیه‌السّلام».

۳. ظاهراً به همین دلیل است که نه شیخ مفید در رسالهٔ خود در علت غیبت حضرت ولی عصر که به نام «الرسالة الرابعة فی‌الغیبه» چاپ شده و نه شیخ طوسی درکتاب غیبت، روایت بالا را که به طرق متعدّد نقل شده ذکر نکرده‌اند بلکه تنها همان مسألهٔ خوف جانی را مطرح نموده‌اند (رسالهٔ مفید: ۳۹۵-۳۹۸ / غیبت شیخ: ۱۹۹-۲۰۱).

به‌سر می‌بردند.[۱] اندکی بعد در پایان دهۀ چهارم قرن مزبور (قرن چهارم) که محمّد بن ابراهیم نعمانی کتاب غیبت خود را به پایان می‌برد[۲] اکثریت مطلق شیعیان در عراق (درواقع تمام جامعۀ شیعه با چند استثنای معدود) همه یک سر در شکّ و تزلزل شدید بودند و هریک به‌نحوی وجود امام غایب را انکار می‌کردند.[۳] در مناطق شرقی‌تر بلاد شیعه نیز وضع بهتر از این نبود چه چند سال بعد از این، شیخ صدوق جامعۀ شیعه در خراسان و حتی علمای مورد احترام آنان را در شک و تحیّر عمیق یافت.[۴] این استمرار و تشدید همان وضعی است[۵] که در تاریخ شیعه به‌عنوان «حیرت» بزرگ یاد می‌شود.[۶] گزارش‌ها و روایاتی که در این

---

۱. الامامة والتبصره: ۱۴۲.

۲. این کتاب بنا به گفتۀ مؤلف آن در زمانی نوشته می‌شده که هشتاد و چند سال از ولادت امام زمان(عج) می‌گذشته است (ص ۱۵۷) و طبیعتاً پیش از ذیحجّۀ ۳۴۲ که آن وسیلۀ مؤلف بر شاگردش خوانده شده بود (ص ۱۸ پاورقی ۲) به اتمام رسیده است. پس تاریخ تألیف کتاب حدود سال ۳۴۰ خواهد بود (همچنین نگاه کنید به صفحۀ ۱۶۱، ۱۷۳ـ۱۷۴ آن).

۳. غیبت نعمانی: ۲۱، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۲ و ۱۸۶.

۴. کمال‌الدّین: ۲ـ۳ (همچنین نگاه کنید به صفحۀ ۱۶).

۵. اصطلاح «حیرت» در اساس اشاره به حالت جامعۀ شیعه پس از درگذشت حضرت عسکری(ع) در رابطه با موضوع جانشینی ایشان است پس شروع آن با شروع غیبت برابر است و این حالت با گذشت زمان تشدید شده و به‌صورت معضل‌تر و عمیق‌تر درآمد.

۶. نگاه کنید برای مثال به غیبت نعمانی: ۱۸۵، ۱۸۶ و ۱۹۰ / کمال‌الدّین: ۲۵۸، ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۲، ۳۰۴ و ۳۳۰ / بحارالانوار ۵۱:۱۰۹، ۱۱۸، ۱۴۲ و ۱۵۸ که در این منبع اخیر احادیث مشابهی را از مصادر اولیۀ دیگر نقل می‌کند (همچنین هدایۀ خصیبی: ۳۵۷ـ۳۵۸ / تاریخ‌الائمۀ ابن ابی‌الثلج: ۱۱۶ / القاب‌الرسول و عترته: ۲۸۷). گذشته از این روایات، اصطلاح «حیرت» در همین معنی در نام برخی کتاب‌هایی که در این دوره در پیرامون غیبت امام زمان نوشته شده نیز به‌کار رفته است ازجمله در نام کتاب علی بن بابویه: «الامامة والتبصرة من‌الحیرة» و کتاب‌هایی از محمّد بن احمد صفوانی (نجاشی: ۳۹۳) و سلامة بن محمّد ارزنی (همان منبع: ۱۹۲) و عبدالله بن جعفر حمیری (همچنین: ۲۱۹). نام کتاب کمال‌الدین شیخ صدوق هم که

←

دوره در میان شیعیان رواج داشت نشان می‌دهد که یک شکّ و تحیّر فراگیر و عمومی دربارهٔ این مسأله وجود داشته که منجر به ارتداد و تغییر مذهب گروه‌های بزرگی از شیعیان در همهٔ نقاط به مذاهب دیگر شده است.[۱] برخی از روایات حتی چنین القا می‌کنند که اکثریت شیعیان در این دوره از مذهب حق مرتد شده‌اند زیرا در آن روایات که منابع این دوره به‌عنوان «پیش‌بینی‌های به تحقق پیوستهٔ ائمّه اطهار» نقل می‌کنند گفته می‌شود که اکثریت[۲] (برابر بعضی روایات تا دوسوم)[۳] از آنان که پیرو مذهب حق بوده‌اند مرتد شده و به مذاهب دیگر رو خواهند آورد.[۴] در همین روایات که پیش‌بینی‌های آن به گفتهٔ منابع آن دوره

← به‌طور کامل در پایان مجلد اول آن: ۳۳۲ و آثار دیگر مؤلف (مانند عیون اخبارالرضا ۱:۵۴ و ۶۹ و خصال: ۱۸۷) آمده مشتمل بر ذکر آن است این‌چنین: «کمال‌الدین و تمام‌النعمة فی اثبات الغیبة و کشف‌الحیره».

۱. غیبت نعمانی: ۲۲، ۲۵، ۶۱، ۱۵۴، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۸۶، ۱۹۰، ۲۰۷-۲۰۸ / کمال‌الدین: ۱۶، ۱۷، ۲۵۳، ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۴، ۳۱۷، ۳۵۶، ۳۶۰ و ۴۰۸ / غیبت شیخ: ۴۱، ۲۰۴ و ۲۰۶ / مقتضب‌الاثر: ۲۳ / الرسالة‌الخامسة فی‌الغیبة شیخ مفید: ۴۰۰ / نصوص شیخ صدوق به نقل سیدهاشم بحرانی در کتاب الانصاف: ۳۳۵.

۲. غیبت نعمانی: ۱۶۵، ۱۷۲ و ۱۸۶ / کمال‌الدین: ۳۲۳-۳۲۴ و ۳۷۸ / غیبت شیخ: ۲۰۶.

۳. کمال‌الدین: ۶۵۶ (که کلمهٔ «ثلثی» یعنی دو ثلث به غلط «ثلث» چاپ شده) / غیبت شیخ: ۲۰۶.

۴. بسیاری از این شیعیان امامی به شاخه‌های دیگر تشیع مانند تشیع اسماعیلی (برای مثال نگاه کنید به تثبیت دلائل‌النبوّة ۳۹۰ / مناظرات ابن‌الهیثم: ۳۴ [دربارهٔ خود مؤلّف که در سال‌های ۲۹۶-۲۹۷ کتاب را تألیف کرده و در آن تاریخ چهار سالی می‌گذشت که از تشیّع امامی به تشیّع اسماعیلی گرویده بود] / افتتاح‌الدّعوه: ۳-۹ [دو مورد مربوط به سال ۲۹۶]).، که در میان آنان حتّی برخی از فقهاء شیعه و افراد سرشناس بودند (برای نمونه کافی ۱:۵۲۰)، یا زیدی (برای نمونه ابوزید احمدبن سهل بلخی درگذشتهٔ ۳۲۲ در ۸۷ سالگی که در آغاز شیعهٔ امامی بود و در اوان جوانی در آغاز غیبت صغری از وطن خود در جستجوی امام به عراق رفته و هشت ←

واقعیت یافته بود گفته می‌شود که دشمنی و خصومت شدید میان شیعیان پدید خواهد آمد تاحدی که برخی از آنان برخی دیگر را دروغ‌گو خوانده و یکدیگر را لعن می‌کنند و به‌صورت یکدیگر آب دهان می‌افکنند[1] و کارهای ناشایست دیگری از این قبیل که در آن اخبار آمده و به شهادت منابع، در آن دوره میان جامعهٔ شیعه رواج یافته بود.[2] چنین است که ابوغالب زراری، عالم جلیل شیعه در آن ادوار، از آن به «الفتنة‌الّتی امتحنت بها‌الشیعه» یاد نموده است.[3]

* * *

در آن روزهای غم‌انگیز شاید کمتر کسی گمان می‌برد که مکتب تشیّع امامی دیگر بتواند به زندگی خود ادامه دهد و شاید بیشتر مردم انتظار داشتند که دفتر آن نیز مانند بسیاری دیگر از فِرَق اسلامی و شیعی که سرانجام منقرض شده و جز نامی از آنان در بطون کتب و دفاتر نمانده بود درهم پیچیده شود. اما خواست الهی جز این بود و مشیّت او بدان تعلق گرفته بود که این معضل به دست گروهی از سربازان گمنام ولیّ خدا(عج) حل شده و اساس تردید و تحیّر از جامعهٔ تشیّع رخت بربندد. آن سربازان گمنام، محدّثان شیعه و روات اخبار و آثار آنان بودند. حدیث این ماجرا که از اوایل قرن چهارم آغاز شده[4] و کارکرد آن در حدّ اعجاز است،

← سالی در طلب بود [معجم‌الادباء یاقوت ۳: ۷۳ و ۷۴] امّا پس از بازگشت به خراسان هوادار مذهب زیدی بود [الامتاع والمؤانسه ابوحیّان توحیدی ۱۵:۲]) گرویدند. دیگران به تسنّن یا به فرق غلات پیوستند (نمونه در نشوارالمحاضرهٔ تنوخی ۷۰:۸).

۱. کافی ۱: ۳۴۰ / غیبت نعمانی: ۱۵۹، ۲۱۰ و ۲۶۰ / کمال‌الدین: ۳۱۷، ۳۴۸ و ۳۶۱.

۲. الاشهاد ابوزید علوی، بند ۲۴ / کمال‌الدین: ۳۱۷ و ۳۶۱ / مقتضب‌الاثر: ۲۳.

۳. رسالة ابی غالب‌الزراری: ۱۳۱.

۴. این تاریخ‌گذاری بر آن مبناست که مسألهٔ عدد مشخص ائمّه در آثار ابوسهل نوبختی و

چنین است:

سال‌های دراز می‌گذشت که یک حدیث بسیار مشهور از قول پیامبر اکرم(ص) در جامعهٔ اسلامی شایع بود که براساس آن ایشان پیش‌بینی فرموده بودند که پس از ایشان دوازده خلیفه (یا امیر یا قیّم به اختلاف تعابیر احادیث) خواهند آمد که همه از قبیلهٔ ایشان، قریش، خواهند بود.[1] در برخی نسخ این حدیث هم گفته شده بود که پس از این دوازده خلیفه، هرج و مرج بر جامعه چیره خواهد شد.[2] سنّیان از دیرزمان این حدیث را نسلاً بعد نسل روایت کرده و نسبت به آن عنایت تمام داشتند. حتی در زمان خلافت ولید دوم (۱۲۵ـ۱۲۶) که نهضت ضدّاموی قدرت گرفته، نخستین طلیعه‌های انقلابی که سرانجام بنی‌امیه را ریشه‌کن کرد هویدا می‌گردید و نیروهای شورشی و معتزلهٔ اولیه (که در آن زمان دشمنان، آنان را «قدریّه» می‌خواندند) گرد یزید بن ولید جمع شده و آرامش دیرپای دورهٔ خلافت پراختناق امویان را تهدید می‌کردند عدهٔ زیادی از محدّثان اهل سنت این حدیث را در همه جا می‌خواندند. شواهد نشان می‌دهد که حتی در سال‌های پایانی روزگار هشام بن عبدالملک

← ابومحمّد نوبختی و سعد بن عبدالله اشعری و ابن قبه که برخی از آن در حدود سال ۲۹۰ تألیف شده است مطلقاً مورد اشاره قرار نگرفته، ولی در کتاب علی بن بابویه نوشتهٔ پیرامون ۳۲۵ آمده است. پس توجه به این مسأله در این میانه آغاز شده بود.

۱. مسند طیالسی: ۱۰۵ و ۱۸۰ / فتن نعیم بن حمّاد: ۲۰پ ـ ۲۱ر و ۲۶پ / مسند احمد بن حنبل ۱: ۳۹۸، ۵: ۸۶ـ۱۰۸ / صحیح بخاری ۴:۴۰۷ / صحیح مسلم: ۳:۱۴۵۲ـ۱۴۵۳ / سنن ابوداود ۴:۱۰۶ / سنن ترمذی ۹:۶۷ / معجم طبرانی ۲:۲۱۳ـ۲۱۸، ۲۲۹ـ۲۷۷، ۲۳۶، ۲۳۸، ۳۹۸ـ۳۹۹ / مستدرک حاکم ۳:۶۱۷ـ۶۱۸ / تاریخ بغداد ۲:۱۲۶، ۱۴: ۳۵۳ / تاریخ دمشق ابن عساکر، بخش حالات عثمان: ۱۷۳ـ۱۷۴.

۲. سنن ابوداود ۴:۱۰۶.

(۱۰۵ـ۱۲۵) هم که مسألهٔ ولایت‌عهدی او چندبار به مشکلات برخورده و ابرهای تیره، آسمان اقبال بنی‌امیّه را می‌پوشانید عثمانیّه که اینک دچار هراس می‌شدند این حدیث را مکرّراً نقل نموده و چنین نتیجه‌گیری می‌کرده‌اند که این حدیث اشاره به حالت آن زمان دارد که پس از سه خلیفهٔ اول (که عثمانیه به‌عنوان راشدین می‌پذیرفتند) و خلفای مجمع علیه اموی که هشام نهمین آنان بود اکنون می‌رود که هرج و مرج جایگزین گردد.[1] در هر صورت این حدیث شریف سالیانی دراز پیش از آن‌که ماجرای غیبت صغری در سال ۲٦۰ پیش آید در افواه و السنهٔ مردم سایر و رایج بوده و در کتب حدیث ثبت و ضبط شده بود. شاید هنوز حضرت صادق(ع) رحلت نفرموده بودند که لیث بن سعد محدّث مصر (متوفی ۱۷۵) این حدیث را در کتاب امالی خود ثبت کرده بود[2] و هنوز قرن دوم به انتها نرسیده و تعداد ائمّه طاهرین از هشت تجاوز نکرده بود که ابوداود طیالسی (متوفی ۲۰٤) آنرا در مسند خود و سپس نُعیم بن حمّاد (متوفی ۲۲۸) در کتاب فتن و دیگران در آثار خود ضبط نموده بودند.

دربرابر عثمانیّه که (چنان که از اسانید این حدیث شریف و نحوهٔ انتشار و تکثیر روات آن پیداست) در اواخر دورهٔ اموی به این حدیث شریف

---

۱. در آن ایّام بسیاری از مردم می‌پنداشتند که هشام، آخرین خلیفهٔ اسلام اموی خواهد بود. روایت منقول در المؤتلف والمختلف دارقطنی ۳: ۱۵۲۶: «هلاک بنی امیّة علی رجل الاحول منهم. قال مسلم بن ابراهیم (یکی از روات حدیث) یعنی هشاماً» نشانگر همین ذهنیّت است. در احتجاج طبرسی ۲: ۴ در روایتی از حضرت مجتبی(ع) دارد که «لامّتی اثنی عشر امام ضلالة کلّهم ضالّ مضل، عشرة من بنی‌امیّه و رجلان من قریش». ده نفر بنی‌امیّه درکتاب سلیم بن قیس هلالی به شکل عثمان، معاویه، یزید، و هفت نفر از نسل حکم بن ابی‌العاص که نخستین آنان مروان است آمده است (کتاب سلیم: ۱۱۰، ۱۷۴، ۱۷۵، ۲۰۵).

۲. به نقل ابن شهر آشوب در متشابه‌القرآن: ۲:۵۶.

عنایت تمام یافته بودند،[۱] شیعیان (که چنان‌که پیش از این دیدیم انتظار داشتند سلسلهٔ امامان تا پایان جهان ادامه یافته و شمارهٔ آنان بسیار بیش از این شود) ظاهراً هرگز به آن توجه جدی ننمودند و جز کسانی که بر اسرار ائمّه آگاهی داشتند به نقل و ضبط آن نپرداختند. درواقع در هیچ یک از کتاب‌های بازماندهٔ شیعه از قرن‌های دوم و سوم، هیچ کتابی که پیش از آخرین سال‌های قرن سوم نوشته شده و در آن تصرّف نشده باشد،[۲]

---

۱. این توجه و عنایت تا چندین دهه پس از سقوط و زوال دولت اموی نیز ادامه یافت و عثمانیان از آن حدیث به مثابهٔ حربه‌ای علیه مشروعیت حکومت بنی‌عبّاس استفاده می‌کردند با این استدلال که آنان پس از دوازده خلیفهٔ مشروع مجمع علیه آمده و بنابراین جزء جانشینان به حقّ پیامبر نیستند. برای مثال نگاه کنید به این روایت در عیون‌الاخبار ابن قتیبه ۱۱:۲:۳۰۲ که به‌وضوح از آثار دورهٔ ولایت عهدی یا خلافت مهدی عبّاسی (سال‌های ۱۵۸-۱۶۹) است: «عن ابن عبّاس انّه کان اذا سمعهم یقولون «یکون فی هذه‌الامّة اثنی عشر خلیفة» قال: ما احمقکم! انّ بعدالاثنی عشر ثلاثة منّا: السفّاح والمنصور والمهدی».

۲. در کتاب بصائرالدرجات صفّار قمی (متوفی ۲۹۰) در «باب فی‌الائمّة انّهم علیهم‌السلام محدّثون مفهمون» در صفحهٔ ۳۱۹-۳۲۰ دو روایت هست که در یکی از آن دو از امام صادق و امام باقر نقل می‌شود که هر دو فرموده‌اند: «نحن اثنا عشر محدّثاً»، و در دیگری که با دو نسخهٔ متفاوت روایت شده بنابر یک نسخه امام باقر فرموده‌اند: «الاثنی عشر الائمّة من آل محمّد کلّهم محدّث من ولد رسول‌الله و ولد علی» و بنابر نسخهٔ دیگر فرموده‌اند: «قال رسول‌الله: انّ من اهل بیتی اثنا عشر محدّثاً». در صفحهٔ ۳۷۲ نیز به نقل از سلیم بن قیس روایتی آمده که امیرالمؤمنین(ع) براساس آن فرموده‌اند: «انّی و اوصیائی من ولدی مهدیّون کلّنا محدّثون. فقلت: یا امیرالمؤمنین من هم؟ قال: الحسن والحسین، ثمّ ابنی علی بن الحسین... ثمّ ثمانیة من بعده واحداً بعد واحد». نقل از سلیم نه تنها در نسخهٔ موجود کتاب او نیست بلکه در فصول گوناگونی که نعمانی در غیبت خود: ۶۸-۸۴ از آن نقل می‌کند نیز وجود ندارد درحالی که با ملاحظهٔ اهتمام شدیدی که نعمانی به جمع‌آوری روایات اثنی عشر داشته است (چنان‌که در چند پاورقی بعد می‌بینیم) به حسب عرف و عادت اگر چنین روایتی در نسخهٔ متداول آن کتاب در آن دوره بود باید توجه او را به خود جلب می‌کرد. پس گویا با اطمینان خاطر می‌توان گفت که کلمهٔ «ثمانیه» در عبارت بصائر، در اصل «الائمّة» بوده و عبارت چنین بوده است: «ثمّ‌الائمّة من بعده واحداً بعد واحد». روایت دوم را کلینی به نقل از صفّار عیناً با همان سند موجود در بصائر در کافی ۱:۲۷۰ نقل کرده اما عبارتی که عدد ائمّه را دوازده نفر می‌داند ابداً ←

شاهدی نیست که این حدیث شریف ابداً توجه احدی از مؤلّفین شیعه را جلب کرده یا کسی در آن جامعه ابداً به‌خاطر گذرانده باشد که شاید این حدیث مربوط به آنان باشد. درحقیقت چنین به‌نظر می‌رسد که آنان این حدیث بسیار مشهور را به‌کلّی «بایکوت» کرده و شاید آن را با توجه به جوّسازی و سوء استفاده‌ای که پیش از این، عثمانیّه از آن در روزگار انقلاب ضدّ اموی کرده بودند نوعی حدیث ضدّ شیعی به‌حساب می‌آورده‌اند. نه نوبختیان و نه سعدبن عبدالله اشعری و نه ابن قبه که همه در اواخر قرن سوم در دورهٔ غیبت صغری می‌زیسته‌اند در هیچ‌یک از آثار بازماندهٔ خود[1] اشاره‌ای به این حدیث و یا به این که عدد ائمّه منحصر به دوازده است نکرده‌اند. پس هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که شیعیان کمترین نقشی در نقل و تکثیر و اشاعهٔ این حدیث در طول سه قرن اول هجری داشته یا چیزی در تأیید نظریهٔ بعدی خود در مورد عدد ائمّه جعل

→ در آن نقل نیست. البته آن عبارت در روایاتی دیگر از منابعی دیگر در کافی ۵۳۱:۱ و ۵۳۳ در «باب ما جاء فی‌الاثنی عشر» هست که دربارهٔ آن اندکی پس از این سخن خواهد رفت (نیز در غیبت نعمانی: ۶۶). این خود می‌تواند شاهدی باشد بر آن که کتاب بصائر صفّار در ادوار متأخّرتر دستخوش تغییرات و افزودگی‌هایی شده است [این موضوع را در کتابی که در مورد مواریث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین در دست تحریر دارم به تفصیل بحث خواهم کرد]. روایت اول نیز که در بصائر با سندی ناقص ـ از آغاز و انجام ـ آمده در پایان همان باب کافی ۵۳۴:۱ از دو منبع دیگر نقل شده، و این مطلب ـ به ضمیمهٔ نقص فاحش سند در بصائر ـ به ذهن می‌رساند که آن نیز باید بر متن بصائر افزوده شده باشد. البته آن روایت اصولاً با شکلی دیگر از آن‌که در غیبت نعمانی: ۹۶-۹۷ هست دگرگونی‌هایی دارد که می‌رساند در متن آن تصرفاتی راه یافته است.

۱. یعنی بخش بازماندهٔ کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی، قسمت مربوط از فرق‌الشیعه ابومحمّد حسن بن موسی نوبختی، قسمت مشابه از المقالات والفرق سعد بن عبدالله اشعری و همچنین کتاب ناسخ‌القرآن و منسوخه و مختصر بصائرالدرجات او (در فرض ثبوت صحّت انتساب آن به وی)، و هر سه رسالهٔ ابن قبه که در پایان این اثر گذارده شده است.

و وضع کرده‌باشند. مشکل بتوان شاهد و دلیلی قاطع‌تر از دلیل حقانیت مذهب شیعهٔ اثنی عشری در جهان یافت که خود سالیان دراز مسأله‌ای را نادیده گرفته بلکه با آن مبارزه کردند تا آن‌که گذشت ایّام و مشیّت الهی بر آنان و بر همگان روشن ساخت که منظور از آن، خود ایشان بوده‌اند[۱] و

---

۱. سه استثنا بر حکم به عدم تعرّض شیعه نسبت به حدیث شریف اثنی عشر قابل بحث است. اول کتاب عبّادبن یعقوب رواجنی متوفی ۲۵۰ (که به نام اصل ابی سعید عبّادالعصفری در اصول ستة عشر به چاپ رسیده است): ۱۵، و از آن در کافی ۱:۵۳۴ (جز آن‌که در نقل کافی ۱۲ نفر از ذرّیهٔ پیامبر اکرم ذکر شده و در نسخهٔ چاپی اصل، به یازده نفر اصلاح شده است تا با امیرالمؤمنین ۱۳ نفر نشوند). این استثنا وارد نیست زیرا عبّادبن یعقوب از روات عامّه است و از امامیه نیست. دوم تفسیر علی بن ابراهیم قمی (متوفی پس از ۳۰۷) ۲:۴۵ که در حدیث خضر نام دوازده امام به‌ترتیب آمده است هر چند در روایت محاسن برقی (متوفی ۲۷۴ـ۲۸۰) از همان حدیث، تنها نام امیرالمؤمنین و حسنین(ع) آمده و سپس می‌گوید خضر نام باقی امامان را یکایک ذکر کرد (محاسن: ۳۳۲ـ۳۳۳). این هم استثنایی بر حکم کلی بالا نیست زیرا نسخهٔ موجود تفسیر علی بن ابراهیم، تدوین شاگرد او ابوالفضل عبّاس بن محمّد بن قاسم بن حمزه است (ذریعه ۴:۳۰۳ـ۳۰۸) که به حسب قاعده در دهه‌های نخستین قرن چهارم ترتیب داده و در آن تاریخ، موضوع اثنی عشر و ختم امامت به ولی‌الله اعظم مشخص شده و نسخهٔ کامل حدیث خضر در دسترس بود (کافی ۱:۵۲۵ / غیبت نعمانی: ۵۸ـ۶۰ / عیون اخبارالرضا ۱:۶۷ / کمال‌الدین: ۲۱۳ـ۲۱۵). سوم کتاب سلیم بن قیس هلالی که در اساس یک اثر تبلیغی ضد سنّی، ظاهراً از اوایل قرن دوم، و از بازماندهٔ ادبیات ضد اموی است که در پیش‌درآمد انقلاب ضد آن سلسله توسط شیعیان تهیه شده و شاید برای ردگم‌کردن به نام یک صحابی ناشناختهٔ امیرالمؤمنین(ع) ـ که ظاهراً نامی مستعار است ـ در میان مردم پخش نموده بودند. نسخهٔ موجود کتاب، صورت تکمیل‌یافتهٔ آن اثر است. در این کتاب به نقل نجاشی: ۴۴۰ و مسعودی در التنبیه والاشراف: ۲۳۱ روایت اثنی عشر به این شکل آمده بود که علی(ع) و دوازده‌نفر از فرزندان او ائمّه هدی هستند. این نقل موجب شد که ابونصر هبةالله بن احمد کاتب، نوادهٔ دختری جناب محمّدبن عثمان عمری، سفیر دوم ناحیهٔ مقدّسه، در اواخر قرن چهارم کتابی بنویسد و ادعا کند که ائمّه سیزده نفر بوده‌اند: دوازده امام شیعه به اضافهٔ زید بن علی (نجاشی: ۴۴۰). در نسخهٔ چاپی کتاب سلیم این را اصلاح کرده و به «علی و یازده نفر از ذرّیهٔ او» تبدیل نموده‌اند (صفحات ۶۲ و ۲۰۱؛ نیز ببینید ۴۹، ۱۰۹، ۱۲۵، ۱۵۱، ۱۶۷ و ۱۶۸. نیز رجوع شود به الاخبارالدخیله: ۱ـ۱۰). این استثناء هم وارد نیست. کتاب مزبور اگرچه
←

این حقیقت تا سال‌های پایانی قرن سوم بر کسی جز رازداران اسرار امامت مشهود نگردید.[۱]

در آغاز دورهٔ غیبت کبری، محمّد بن ابراهیم کاتب نعمانی که از مستوفیان و عمّال دیوان و اهل ادب و قلم بود[۲] گویا نخستین کس در

← شیعی است ولی چون اساس آن «الزام خصم بما الزم علیه نفسه» است مطالب و اخبار آن همه اخباری است که در آن زمان، محدّثان اهل سنّت نقل می‌کرده‌اند و این اثر همان‌ها را علیه ایشان به‌کار برده است. پس نقل مزبور ــ حتی با فرض وجود در نسخهٔ اصلی ــ شاهد بر وجود نسخهٔ مشابهی از آن حدیث در روایات قدیم شیعه نیست بلکه نوعی تصرّف شیعی است (با افزودن علی و ذرّیهٔ او) در یک حدیث شایع سنّی، که لذا به گرفتاری هم برخورد کرده است چنان‌که اشاره شد (البته در کافی ۱: ۵۲۹ متنی دیگر به‌صورت روایت شفاهی از سلیم در این مورد هست که به نظر می‌رسد اصیل بوده و در تحریر قدیم کتاب سلیم وجود داشته، هرچند عبارت «ثمّ تکمّله اثنی عشر اماماً تسعة من ولدالحسین» ــ که در سیاق آن متن، عبارتی غیرفصیح و به‌وضوح الحاقی است ــ بعدها تکمیلاً بر متن افزوده شده است).

۱. نجاشی: ۳۱۰ می‌گوید که فارس بن حاتم قزوینی کتابی نوشته بود در موضوع «عددالائمّة من حساب‌الجمل». این کتاب چنان که عنوان آن نشان می‌دهد ربطی به احادیث اثنی‌عشر نداشته و به ظنّ قوی به نتیجه‌ای که جامعهٔ شیعه بعداً در این باره رسید نیز نمی‌رسیده است.

۲. در این‌که نعمانی از اجلّاء طائفه بوده و در میان شیعیان، به‌خصوص به‌خاطر موقعیّت دیوانی و فضل ادبی و ایمان و ثبات در تشیّع، مقامی ارجمند داشته است تأمّلی نیست امّا از اجلّاء طائفه بودن به معنی آن نیست که شخص جلیل، الزاماً مرجع دینی و متخصّص در علوم نقلی و عقلی از حدیث و فقه و کلام هم باشد. نمونهٔ مشکلاتی که این ادیب فاضل در فهم احادیث با آن مواجه بوده در بحار ۵۱: ۱۴۷ دیده می‌شود که در حدیثی به نقل از امام صادق پیشگویی شده که در هنگام غیبت «لایجد احدکم لدیناره و درهمه موضعاً». روشن است که منظور آن است که شیعیان در آن زمان نمی‌دانند حقوق شرعی اموال خود را که باید به ناحیهٔ مقدّسه ارسال دارند به چه کسی بدهند (مثل نمونهٔ شیعیان قم و داستان جعفر کذّاب در کمال‌الدین و بحار ۵۲: ۴۷-۴۹) امّا نعمانی آن جمله را به کلّی طور دیگری فهمیده و مجلسی که به این مسأله به درستی توجّه داده خود نیز در تفسیر آن جمله راهی غیردقیق پیموده است. فصول مطوّلی که این دانشمند در کتاب غیبت خود: ۶۸-۸۴ به نقل از کتاب سلیم بن قیس هلالی در تصریح و تأکید مکرّر در مکرّر بر عدد ائمّه(ع) آورده است در آثار متقدّم‌تر شیعه و دیگران که ←

میان مؤلّفان شیعه[1] است که به اهمیت مسألهٔ اثنی عشر به درستی توجه کرد.[2] اصل توجه به این نکته گویا از اواخر دورهٔ غیبت صغری آغاز شده و علی بن بابویه قمی در پیرامون سال ۳۲۵ در مقدّمهٔ کتاب‌الامامة والتبصرهٔ خود گفته بود که چون بسیاری از شیعیان زمان خویش را به‌خاطر طولانی‌شدن غیبت در تردید نسبت به مبانی مذهب حق یافت او این کتاب را نوشت و برخی از احادیث که شمارهٔ ائمّه را دقیقاً به دست می‌داد نقل کرد تا جامعهٔ شیعه اطمینان یابد که راه او راه درست و صراط مستقیم است.[3] فصلی نیز از روایاتی که عدد ائمّه را دوازده می‌داند در کافی کلینی است[4] گرچه آن فصل در جای مناسب آن نیست و چنین می‌نماید که از الحاقات بعدی است که شاید وسیلهٔ خود مؤلف در سنوات بعد الحاق شده است.[5] مؤلفان و محدّثان بعد با مجاهدت همه‌جانبه و پیگیر خود بسیاری از احادیث این باب را جمع‌آوری کرده و آن‌قدر در

← آن کتاب را دیده‌اند نیست، حتّی در کافی که مؤلّف آن اندکی پیش‌تر در همان بغداد می‌زیست. البتّه تصریح و نقل نعمانی تردیدی بر جای نمی‌گذارد که آن منقولات حدّاقل در یک نسخه از کتاب سلیم که در دههٔ چهارم قرن چهارم در بغداد یافت می‌شده وجود داشته است ولی این مطلب که آیا آن نسخه اصیل بوده یا آن‌که آن مطالب را ناسخی فاضل در همان سال‌ها تبرّکاً و تکمیلاً بر متن افزوده بود روشن نیست.

۱. طبیعتاً منظور نویسندگانی است که آثار آنان به دست ما رسیده است.

۲. نگاه کنید به غیبت نعمانی: ۵۷-۱۲۷.

۳. الامامة والتبصره: ۱۴۲ و ۱۴۵۱. با این همه در سراسر کتاب، روایتی که عدد دوازده را به‌خصوص ذکر کند دیده نمی‌شود پس این‌که منظور علی بن بابویه از آن گفته، نکتهٔ ذکرشده در بالا باشد نیازمند تأمّل و دقت بیشتر است.

۴. کافی ۱:۵۲۵-۵۳۵.

۵. دربارهٔ کتاب شریف کافی که گاه نقل‌های متقدّم از مؤلّف آن با نسخهٔ موجود کتاب دگرگونی‌هایی دارد (برای یک نمونه مقایسه کنید اعلام‌الوری طبرسی: ۳۶۷-۳۶۹ را با کافی ۱: ۵۲۹-۵۳۰) سخن بسیار است که باید در بحثی جامع بدان پرداخته شود.

این مورد حدیث یافتند که خود مبنای تألیف کتاب‌های مفرد در این زمینه شد. با جمع‌آوری و ترتیب و تدوین این احادیث، جامعهٔ شیعی ناگهان دریافت که پیامبر اکرم(ص) و ائمّهٔ سلف(ع) نه تنها شمارهٔ دقیق ائمّه اطهار را پیش‌بینی فرموده بودند بلکه نام دقیق آنان ــ ازجمله حضرت ولی عصر(عج) را که آخرین نام در لیست دوازده نفری بود ــ به رازداران اسرار امامت و صحابهٔ خاص و مخلص خود بازگو کرده بودند.[1]

البته برخی از کوته‌فکران در اصالت و صحّت این روایات تردید می‌نمودند.[2] استدلال نادرستی که اینان داشتند آن بود که اگر این احادیث صحیح و واقعی است و نام ائمّه اطهار به این روشنی و دقت از زمان پیامبر اکرم(ص)، درواقع از ادوار اولیهٔ خلقت جهان،[3] مشخص و معلوم بوده است پس چرا آن همه اختلاف‌ها بر سر مسألهٔ جانشینی هر امام میان شیعیان روی داد و آن همه فرقه که هریک دنباله‌رو یک مدّعی امامت بودند پدیدار شدند؟ وانگهی بسیاری از رجالی که نام آنان در

---

۱. تذکّر و تأکید مجدد این نکته در این‌جا ضرور است که همچنان که پیش‌تر گفته شد این کتاب، تاریخ مذهب است و نه کتاب کلامی. از نظر دلیل و برهان کلامی باتوجه به تظافر عظیم روایات باب و شواهد و قرائن بی‌حدّ و شمار، هیچ شخص منصف و عاقلی نمی‌تواند تردیدی در این امر داشته باشد که نام مبارک ائمّهٔ اطهار بر پیامبر اکرم و ائمّهٔ طاهرین و کسانی که آن بزرگواران، ایشان را بر آن آگاه ساخته‌اند مشخص و معلوم بوده است. بحث این است که جامعهٔ شیعه یعنی افراد عادی اجتماع (اعم از روات و دیگران، یعنی همه جز رازداران اسرار امامت) چگونه بر این حقایق آگاه شدند. حقّانیت بی‌تردید یک امر چیزی است و مراحل آگاهی جامعه بر آن چیزی دیگر، و این مطلب دوم است که مورد بحث کتاب در سطور بالاست نه مطلب اول.

۲. رجوع شود به کفایة‌الاثر: ۲۸۹ برای نمونه.

۳. برای نمونه نگاه کنید به الامامة والتبصرة: ۱۴۵.

اسناد آن احادیث آمده است، مانند ابوهریره صحابی پیامبر[۱] و عبدالله بن حسن[۲] و دیگران، خود از فرقه‌های دیگر بوده و هیچ گرایش عاطفی طرفدار تشیّع امامی هم از آنان نقل نشده است. چگونه می‌شود کسی حقیقت را از پیامبر یا امام عصر خود بشنود و از آن مهمتر آن را برای دیگران بازگو کند ولی خود از آن پیروی نکند؟ اضافه بر اینها، گزارش‌ها نشان می‌دهد که حتی افرادی مانند زرارة بن اعین، بزرگ‌ترین دانشمند و فقیه شیعه در قرن دوم، نمی‌دانستند جانشین حضرت صادق(ع) کدام‌یک از فرزندان ایشان خواهد بود و لذا ــ بنابر نقل روایات متعدد ــ چون خبر رحلت امام به کوفه رسید او فوراً فرزند خود را به مدینه فرستاد تا بیابد جانشین ایشان و امام زمان کیست. در این میان و پیش از آن که فرزند بازگردد زراره بیمار شد و هنگام وفات او سر رسید. پس برای آن‌که مشمول حدیث «من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیّة» نشود مصحف شریف را برداشته و گفت امام من کسی است که در این کتاب مشخص شده است.[۳] واضح است که اگر زراره نام جانشین حضرت صادق(ع) را ــ چنان‌که در یکی از آن روایات به او نسبت داده شده ــ[۴] ازخود آن حضرت شنیده بود احتیاجی به آن گرفتاری‌ها نبود. اگر دانشمندترین حواری و صحابی حضرت صادق(ع) نام جانشین ایشان را نمی‌دانست چگونه می‌توان احتمال داد که یک شاعر تازه شیعه‌شده‌ای مثل سیّد حمیری، لیست کامل ائمّه را بداند تا بتواند در شعری که به او نسبت

---

۱. الانصاف سیّد هاشم بحرانی: ۱۲۰ـ۲۱۲.

۲. همان: ۱۲۵ـ۱۲۶.

۳. رجال کشی: ۱۵۴ـ۱۵۵ / کمال‌الدین: ۷۴ـ۷۶. همچنین رجوع کنید به رسالهٔ ابوغالب زراری: ۱۱۴.

۴. غیبت نعمانی: ۲۲۷ـ۳۲۸.

داده شده است[1] ذکرکند. چرا باید اصحاب حضرت جواد(ع) پس از رحلت ایشان برای تعیین امام بعد، جلسه تشکیل دهند و چرا باید حضرت هادی(ع) در پاسخ اصحاب خود که با اصرار و الحاح نام جانشین ایشان را می‌پرسیدند بیان آن را براساس روایات متعدد منقول در کافی به بعد موکول کنند و آن‌گاه نیز بدون ذکر نام، به شکل «الاکبر من ولدی» مشخص فرمایند؟ و در روایات دیگری به جای ذکر اسماء مشخص معلوم، به مشخصات کلی امام بعدالامام اشاره شود؟ و مطالب بسیاری از این قبیل.

دانشمندان و محققان شیعه به تمامی این استدلالات ــ که درواقع استبعاداتی بیش نیست ــ پاسخ دادند. این‌که بسیاری از رجالی که در اسناد آن احادیث نام برده شده‌اند خود از حقیقت پیروی نکرده‌اند ابداً چیزی را اثبات نمی‌کند، چه بسیار ممکن است که از باب «وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم» و مانند رجال دین یهود و مسیحی صدر اسلام که به نصّ قرآن کریم بر حقّانیت پیامبر اکرم واقف بوده ولی به‌خاطر اغراض فاسد دنیوی از اعتراف به آن امتناع می‌نمودند این روات حدیث را نیز هوای نفس و حبّ مال و جاه و مقام از پیروی حقیقت که خود آن را برای دیگران بازگو کرده‌اند بازداشته باشد. اما این اشکال که چرا دانشمندی چون زراره نباید از هویّت امام جدید مطلع باشد از اساس باطل است. زراره می‌دانست جانشین حضرت صادق(ع) کیست ولی چون مطمئن نبود که اجازهٔ اظهار و اشاعهٔ آن را دارد از راه تقیّه تظاهر به عدم اطلاع

---

۱. دیوان سیّد حمیری: ۳۵۷-۳۶۹. برابر یک روایت که در کمال‌الدین: ۳۳ نقل شده او به یک دوست خود نیز گفته بود که قائم آل محمّد نسل ششم از حضرت صادق(ع) است. همچنین نگاه کنید به الرسالة‌الخامسة فی‌الغیبه شیخ مفید: ۴۰۰-۴۰۱ / الانصاف سیّد هاشم بحرانی: ۱۹۳.

می‌کرد.[۱] وانگهی فهرست اسامی مبارکهٔ ائمّهٔ اطهار جزء حقایق افشاشده برای همگان نبود بلکه به هر دلیل، جزء اسراری بود که فقط برخی از محرمان درگاه امامت و رازداران پیشگاه ولایت بر آن آگاه بودند و لذا در برخی از آن احادیث شریفه، امام یا راوی اول حدیث به شخص بعد توصیه می‌کند که آن را به‌صورت رازی پنهان نگاه دارد و به مردم بازگو نکند[۲] تا آن‌که مشیّت الهی به افشای آن تعلق گیرد و آن در این دوره و به برکت و کرامت محدّثان جلیل‌القدر شیعه بود که آن اسرار و ودایع کشف، و در زمانی که جامعه بدان احتیاج مبرم داشت در اختیار آنان گذارده شد.

این احادیث از این پس نقطهٔ تمرکز اصلی و محور بحث دانشمندان شیعه در مسألهٔ غیبت و در اثبات حقّانیت مکتب مقدس تشیّع قرار گرفت. به برکت همین احادیث بود که تردیدها و تحیّرها به مرور از جامعهٔ شیعیان رخت بربست و آنان را به حقانیت راه خود مطمئن ساخت. این موفقیت و نجاح با مجاهدت و تلاش خستگی‌ناپذیر محدّثان شیعه از اواخر غیبت صغری تا میانهٔ قرن چهارم به‌دست آمد. جهان تشیّع و عالم حقیقت تا ابد مرهون و مدیون فداکاری‌ها و مجاهدات آن مردان مخلص و سخت‌کوش است.[۳]

---

۱. کمال‌الدین: ۷۵. همچنین نگاه کنید به الامامة والتبصره: ۱۴۸.

۲. کافی ۱:۵۲۸ / غیبت نعمانی: ۶۶ / عیون اخبارالرضا ۱:۴۵ و ۴۶ / کمال‌الدین: ۳۱۱ و ۳۱۳.

۳. روایتی از حضرت هادی(ع) این وضع را به روشنی تمام پیش‌بینی نموده بود: «لولا مایبقی بعد غیبة قائمکم من‌العلماء الداعین الیه والدّالین علیه والذّابّین عن دینه بحججِ‌الله والمنقذین لضعفاء عبادالله من شباک ابلیس و مردته و من فخاخ‌النواصب لما بقی احد الّا ارتدّ عن دین‌الله، و لکنّهم‌الّذین یمسکون ازمّة قلوب ضعفاءالشیعه کما یمسک صاحب‌السفینة سکانها. اولئک هم الا فضلون عندالله عزّ وجلّ» (احتجاج طبرسی ۲:۲۶۰).

بخش چهارم

مناظرات کلامی ونقش متکلمان

بحث‌ها و مناظرات کلامی در مباحثی مانند جبر و قدر و صفات باری خیلی زود در جامعهٔ اسلامی آغاز شد. این مسأله تاحدودی به‌خاطر شیوهٔ طرح این مباحث در موارد مختلف قرآن کریم بود که گاه در نظر اول موجب توهّم تعارض میان آیات مختلف است، و قسمتی نیز به‌خاطر برخورد افکار مسلمانان با مذاهب غیراسلامی از راه افراد تازه‌مسلمان یا تماس با غیرمسلمانان بود. گزارش‌هایی در منابع هست که برمبنای آن مشاجرات کلامی بر سر مسألهٔ جبر و قدر از زمان پیامبر اکرم(ص) آغاز شده بود.[1] این گزارش‌ها شاید قابل اثبات نباشد ولی بنا به گزارش‌های قابل اطمینان‌تری، این‌گونه بحث‌ها بیست و چند سال پس از رحلت آن حضرت در اماکنی مثل کوفه[2] و بصره[3] بسیار شایع و رایج بود و به‌زودی بحث‌های دیگری را در مورد مباحث کلامی دیگر به‌دنبال آورد

---

۱. صون‌المنطق والکلام سیوطی: ۳۵.

۲. رجوع شود به دیباچهٔ مؤلف این کتاب بر رسالة ابلیس الی اخوانه‌المناحیس: ۳ـ۵.

۳. رجال کشی: ۳۹۷.

و سرانجام به پدیدارشدن مذاهب و فِرَق کلامی گوناگون در جامعهٔ اسلامی انجامید. عُمر، خلیفهٔ دوم، براساس نقل منابع سنّی با هرگونه بحث در مباحث مذهبی، حتی با سؤال و تفحّص از معنی عبارات و کلمات مشکله در قرآن مخالفت داشته، و خود هرگز درگیر چنان مباحثی نمی‌شد[1] و کسانی را که درگیر می‌شدند مجازات و تبعید می‌نمود.[2] به پیروی از او بیشتر بزرگان مذهب در مکتب اهل سنت نیز با مباحثات کلامی مخالفت کرده[3] و آن را همواره مباحثی غیراسلامی، با ریشهٔ یهودی یا مسیحی تلقی نموده‌اند.[4]

در مکتب تشیّع هم در دوران اوّلیهٔ آن در اوایل قرن دوم هجری، گرایش غالب، مخالف با بحث‌های کلامی بوده است. نظر آن بود که چون

---

۱. اتقان سیوطی ۱۱۳:۲ (که نقل می‌کند عمر روزی در معنی کلمه‌ای در قرآن کریم تردیدی یافت اما فوراً خاطر خود را از این فکر به چیزی دیگر معطوف داشت تا ذهن خود را به چیزی که خداوند، معرفت آن را بر وی واجب نساخته بود مشغول ندارد). نیز همان روایت در درّالمنثور او ۳۱۷:۶.

۲. ببینید ماجرای صبیغ بن عسل تمیمی را (که به عمر خبر دادند از معنی برخی کلمات متشابه قرآن استفسار و در آن گفتگو می‌کند. پس او را تنبیه بدنی به‌سزایی کرده و از مدینه به بصره تبعید نمود و سپرد تا در آن شهر هم کسی با او تماس نگیرد) در سنن دارمی ۶۷:۱ / کتاب‌الشریعه آجری: ۷۳ـ۷۴ / ذمّ‌التأویل ابن قدامه: ۵ / مناقب عمر ابن الجوزی: ۱۰۸ـ۱۱۰ / صون‌المنطق والکلام: ۱۷ـ۱۸. در درّالمنثور ۶: ۳۱۷ و ۳۲۱ نمونه‌های دیگری نیز از رفتار عمر در این‌گونه موارد دیده می‌شود.

۳. رجوع کنید به نظریات دانشمندان متقدم اهل سنت به‌خصوص ائمّهٔ اربعهٔ آنان در منابعی مانند عیون‌الاخبار ابن قتیبه ۱۵۷:۲ / الرد علی‌الجهمیّه دارمی: ۱۰۱ـ۱۰۲ / رسالهٔ استحسان الخوض فی‌الکلام ابوالحسن اشعری: ۳ / شرف اصحاب‌الحدیث: ۷۸ / تاریخ جرجان: ۹۸ / جامع بیان‌العلم و فضله: ۳۶۴ـ۳۶۶ / العلوّ للعلیّ‌الغفّار ذهبی: ۱۰۱:۱۰۹ / سیر اعلام‌النبلاء ۸۹:۸، ۹۰ و ۹۵ / ذمّ‌التأویل: ۵ـ۶ / تبیین کذب‌المفتری ابن عساکر: ۳۳۳ـ۳۴۵ / طبقات‌الشافعیّهٔ سبکی ۲۴۱:۱ / برهان زرکشی ۸۷:۲ / صون‌المنطق والکلام: ۳۱ به بعد.

۴. رجوع کنید مثلاً به تاریخ بغداد ۶۱:۷ / ملل شهرستانی ۱۲۱:۱ / تهذیب‌التهذیب ابن حجر ۲۲۶:۱۰ / لسان‌المیزان ۲۹:۲ـ۳۰ / العقیدةالحمویّهٔ ابن تیمیّه: ۴۳۵.

امام، بالاترین و عالی‌ترین مرجع شریعت است همهٔ سؤالات و استفسارات باید به او ارجاع داده شود و رهنمودهای او که از نظر شیعیان، حقیقت خالص و بیانگر واقع بود پیروی گردد؛ پس جایی برای اجتهاد و استدلال عقلانی و به تبع، بحث و مناظره و زورآزمایی در مباحث دینی نمی‌بود.[۱] از آن گذشته بحث در مسائلی از قبیل صفات باری و جبر و قدر که دربارهٔ آن اندیشهٔ بشری راه به جایی نمی‌برد ناشایسته تلقی می‌شد.[۲] ائمّهٔ اطهار خود از درگیرشدن در آن‌گونه مباحث خودداری می‌فرمودند[۳] بلکه از قرآن متابعت می‌نمودند[۴] و هواداران و پیروان خود را نیز به پیروی از آن فرامی‌خواندند.[۵] با این وجود، وضع عمومی اجتماع اسلامی در آن ایام که چنین بحث‌هایی در آن رواج و رونق بسیار داشت به زودی آثار خود را نمایان ساخت و شیعیان اهل بیت هم به ضرورت عنوان ثانوی، ناچار در آن مناظرات درگیر شدند. برخی از اصحاب حضرت صادق(ع)، ازجمله تنی چند از بزرگسالان آنان که قبلاً نزد پدر ایشان تعلیم دیده و عموماً به‌عنوان مراجع مطلع و معتبر در مسائل مذهبی شناخته می‌شدند،[۶] در آن مباحثات کلامی مشارکت کرده و نظریات و آراء و مکتب‌های خاصی

---

۱. رجوع کنید برای مثال به کافی ۱:۱۷۹.

۲. همان منبع ۱:۹۲-۹۴، ۱۰۲ و ۱۰۳.

۳. رجال کشی: ۱۴۷-۱۴۸. همچنین رجوع کنید به رسالهٔ اعتقادات شیخ صدوق: ۷۴. البته ائمّهٔ متأخرتر مانند حضرت رضا(ع) به ضرورت طبیعت دربار مأمون، ناچار از دخالت و جهت‌گیری در این مناظرات شدند ولی باز بعداً با رفع آن حالت، حضرت عسکری(ع) در پاسخ سؤال کسی که به ایشان اختلاف نظر در جامعهٔ شیعه در مسألهٔ صفات خداوند را گزارش کرده بود خاطرنشان فرمودند که دخالت در این‌گونه بحث‌ها سزاوار نیست (کافی ۱:۱۰۳).

۴. رجوع شود به کتاب درست بن ابن منصور: ۱۶۲ / کافی ۱:۱۵۰.

۵. کافی ۱:۱۰۰، ۱۰۲ و ۱۰۳.

۶. کتاب درست بن ابی منصور: ۱۶۵-۱۶۶.

برای خود در آن مسائل پایه‌گذاری کردند.[۱] از آن جمله زرارة بن اعین کوفی (متوفی ۱٤۸ـ۱۵۰)،[۲] ابومالک حضرمی،[۳] محمّد بن عبدالله طیّار (متوفی پیش از ۱٤۸)،[۴] ابوجعفر احول[5] صاحب‌الطاق،[۶] محمّدبن

---

۱. به‌خصوص رجوع کنید به مقاله‌ای که دانشمند ویلفرد مادلونگ به انگلیسی در باب «مساهمت شیعه و خوارج در کلام اسلامی پیش از آغاز مکتب اشعری» نوشته است: ۱۲۲-۱۲۴.

۲. به‌خصوص رجوع کنید به مقاله‌ای که دانشمند ویلفرد مادلونگ به انگلیسی در باب «مساهمت شیعه و خوارج در کلام اسلامی پیش از آغاز مکتب اشعری» نوشته است: ۱۲۲-۱۲۴.

۳. دربارهٔ او بنگرید به رجال نجاشی: ۲۰۵. نیز کافی ۱:۴۱۰ / رجال کشی: ۲۷۸ / مروج‌الذهب ۴:۲۸ و ۲۳۷. نمونهٔ عقاید و آراء کلامی او را در این مآخذ ببینید: مقالات‌الاسلامیّین ۱: ۱۱۵، ۱۱۷ و ۱۲۴، ۲:۲۰۰ / الفرق بین‌الفرق: ۵۲ / فصل ابن حزم ۴:۱۵۸ / شرح نهج‌البلاغهٔ ابن ابی‌الحدید ۳:۲۲۴.

۴. دربارهٔ او نگاه کنید به کتاب درست بن ابی منصور: ۱۶۱ / محاسن برقی: ۲۱۳ / رجال کشی: ۲۱۰، ۲۷۱، ۲۷۵-۲۷۶ و ۳۴۷-۳۴۹ / تصحیح‌الاعتقاد مفید: ۵۵. نمونهٔ عقاید کلامی او در اوائل‌المقالات: ۶۹ آمده است.

۵. دربارهٔ او رجوع شودبه رجال کشی: ۱۸۵-۱۹۱ / فهرست ابن ندیم: ۲۲۴ / رجال نجاشی: ۳۲۵-۳۲۶ / فهرست شیخ: ۱۳۱-۱۳۲. همچنین انتصار خیّاط: ۶ / تلخیص المتشابه خطیب بغدادی ۱:۲۴۹ / لسان‌المیزان ۵:۳۰۰-۳۰۱. عقاید و آراء کلامی او را برای نمونه در این منابع می‌توان یافت: مقالات الاسلامیّین ۱:۱۱۱-۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۳، ۲۹۱-۲۹۲، ۲:۳۸ و ۱۸۴ / الفرق بین‌الفرق: ۵۳ / فصل ابن حزم ۲:۲۶۹، ۴:۱۵۸، ۵: ۳۹ / التبصیر فی‌الدّین: ۴۰-۴۱ و ۱۲۱ / البدء والتاریخ مقدسی ۵:۱۳۲ / ملل شهرستانی ۱:۲۱۸-۲۱۹ / شرح رسالهٔ حورالعین نشوان حمیری: ۱۴۹.

۶. شیعیان این دانشمند را مؤمن‌الطاق و سنّیان شیطان‌الطاق می‌خوانند. مع‌ذلک در روایات و منابع اقدم شیعه همواره نام او به‌صورت صاحب‌الطاق (یا «طاقی» که تغییر شکلی از آن است) آمده است. نگاه کنید به کافی ۱:۱۰۱ و ۳۵۱ / رجال کشی: ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۰ و ۲۸۲. نیز نجاشی: ۳۲۵. تنها در یک مورد در این منبع اخیر (رجال نجاشی: ۴۳۳)، در ذکر نام کتابی از هشام‌بن الحکم، صورت سنّی نام او و به این شکل هست: «کتابه علی شیطان‌الطاق». ولی این عیناً از فهرست ابن ندیم: ۲۲۴ گرفته شده چنان‌که با توجه به سایر نام‌هایی که پیش و بعد از آن ذکر شده و مقایسهٔ آن با لیست آثار هشام در فهرست ابن ندیم معلوم می‌شود. اسمی که به‌صورت ←

حکیم خثعمی،[1] هشام بن الحکم (متوفی ۱۷۹)[2] و هشام بن سالم جوالیقی[3] بودند.

با این وجود، میان این دانشمندان شیعه و اصحاب ائمّه با متکلّمان دیگر آن عهد یک فرق بارز و اساسی وجودداشت و آن مقامی بود که به عقل و فکر بشری در ایدئولوژی هر گروه داده می‌شد. برای متکلمان سنّی، عقل و استدلال عقلانی مرجع تصمیم‌گیرندهٔ نهایی بود و نتیجهٔ آن هرچه بود باید پیروی می‌شد اما برای متکلّمان شیعه، عقل ابزار بود و منبع اعلای دانش و مرجع نهایی آگاهی و کشف واقع، امام بود که آنان قواعد و مبانی کلامی خود را از تعلیمات وی می‌گرفتند.[4] مثلاً زرارة بن اعین ــ

← روشن، ورّاقان و کتابشناسان به آن رسالهٔ هشام داده بودند طبیعتاً به آن معنی نیست که دانشمندان شیعهٔ خود لزوماً آن را به‌کار برده باشند به‌خصوص شخصی مثل هشام که به نقل لسان‌المیزان ۳۰۱:۵ خود اول کس بود که این دانشمند را مؤمن‌الطاق نامید.

۱. دربارهٔ او نگاه کنید به رجال کشی: ۴۴۹ـ۴۴۸ / کافی ۵۶:۱ / رجال نجاشی: ۳۵۷ / فهرست شیخ: ۱۴۹، نمونهٔ عقاید کلامی او در مقالات الاسلامیّین ۱۱۶:۱ هست.

۲. دربارهٔ احوال و عقاید و افکار این متکلم مشهور شیعه، به‌خصوص رجوع شود به مدخل هشام بن الحکم در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ جدید ۴۹۸ـ۴۹۶:۳ به قلم مادلونگ.

۳. دربارهٔ او نگاه کنید به رجال کشی: ۲۶۹، ۲۷۷ـ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۵ـ۲۸۱ و ۴۷۸ / رجال نجاشی: ۴۳۴ / فهرست شیخ: ۱۷۴. نیز کافی ۳۵۲ـ۳۵۱:۱. برای عقاید و افکار کلامی او نگاه کنید به مقالات الاسلامیّین ۱۰۹:۱، ۱۱۸ـ۱۱۵، ۲۸۳، ۳۸:۲ و ۱۹۹ / انتصار خیّاط: ۶ و ۵۷ / کافی ۱۰۱:۱، ۱۰۵ و ۱۰۶ / الفرق بین‌الفرق: ۶۵ و ۶۹ـ۶۸ / اصول‌الدین عبدالقاهر بغدادی: ۳۳۷ / مسألة فی نفی‌الرؤیهٔ شریف مرتضی: ۲۸۱ / فصل ابن حزم ۱۵۸:۴ / التبصیر فی‌الدین: ۴۰ـ۳۹ و ۱۲۰ / ملل شهرستانی ۲۱۷ـ۲۱۶:۱ / شرح رسالهٔ حورالعین نشوان: ۱۴۹. همچنین رجوع کنید به مقالهٔ سابق‌الذکر مادلونگ در موضوع مساهمت شیعی و خارجی در کلام اسلامی: ۱۲۲ـ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۱ـ۱۲۹، ۱۳۴ و ۱۳۶.

۴. این براساس دستوری بود که صریحاً از جانب حضرت صادق(ع) بر آنان مقرر شده بود. نگاه کنید به تصحیح‌الاعتقاد مفید: ۵۶ـ۵۵.

که نظریات و آراء او در چندین مسألهٔ کلامی از جمله در مسألهٔ استطاعت (یعنی این‌که آیا توانایی انسان بر فعل از نظر زمانی همراه فعل و همزمان با آن یا در زمان مقدم بر آن حاصل می‌شود) در کتاب‌های عمومی کلام مورد نقل و بحث قرار گرفته است[1] صریحاً می‌گفت که نظریات خود را در این مسأله از تعلیمات حضرت صادق(ع) گرفته هرچند خود آن بزرگوار به‌خاطر عدم اعتنا به آن مجادلات، به آن‌گونه نتیجه‌گیری از کلمات خود اهمیتی نداده و آن کلمات را به آن قصد و غرض انشاء نمی‌فرمودند.[2] همچنین گزارش شده است که روزی ابوالهذیل علّاف متکلم معتزلی (متوفی ۲۳۵) و هشام بن الحکم بر سر مسأله‌ای کلامی درگیر مناظره‌ای سخت شدند.[3] ابوالهذیل به هشام گفت که او با این شرط با وی مباحثه می‌کند که هر طرف مغلوب دیگری شد به نظر وی تسلیم شده و آن را بپذیرد: «ان غلبتنی رجعتُ الی مذهبک و ان غلبتُک رجعتَ الی مذهبی». هشام پاسخ داد که این شرط را عادلانه نمی‌داند و آن را نمی‌پذیرد بلکه با او براین اساس مناظره می‌کند که اگر هشام پیروز شد ابوالهذیل به مذهب او بگرود ولی اگر ابوالهذیل پیروز شد هشام به امام خود مراجعه کند: «اُناظرک علی انّی ان غلبتک رجعتَ الی مذهبی و ان غلبتنی رجعتُ الی امامی».[4] طبیعتاً برای کسی که به منبع و مرجعی

---

۱. مانند مقالات الاسلامیّین ۱:۱۱۰-۱۱۱ و ۱۱۶ / اوائل‌المقالات: ۶۹ / الفرق بین‌الفرق: ۵۲ / التبصیر فی‌الدّین: ۴۰ و ۱۲۱ / ملل شهرستانی ۱:۲۱۸. همچنین نگاه کنید به رجال کشی: ۲۶۸ / انساب سمعانی ۶:۲۷۸.

۲. رجال کشی: ۱۴۷-۱۴۸ (مقایسه کنید با کتاب درست بن ابی منصور: ۱۶۲).

۳. تاریخ وفات ابوالهذیل را گرچه سال ۲۳۵ نوشته‌اند اما گفته‌اند که او عمری دراز یافته و در حدود یکصد سالگی درگذشته است. پس از نظر سنّی با هشام چندان اختلافی نداشته و مناظرهٔ آن دو با یکدیگر که نمونه‌هایی دیگر هم از آن نقل شده استبعادی ندارد.

۴. رسالة فی‌الاعتقادات شیخ صدوق: ۷۴. همچنین نگاه کنید به کافی ۱:۱۷۰-۱۷۱ که هشام صریحاً به حضرت صادق(ع) عرض می‌کند که او مبانی خود را از تعلیمات ایشان گرفته است.

والاتر از عقل محدود آدمی برای کشف حقایق و واقعیات معتقد است چنین عکس‌العملی الزامی است و همین دید در مورد ترتیب درجات عقل و امام و برتری درجهٔ امام نسبت به عقل، و به‌عبارت دیگر استفاده از عقل به‌عنوان ابزار و نه منبع، برای یکصد سال آینده تا اواسط قرن سوم هجری[1] به‌عنوان مشخصهٔ اصلی کلام شیعه باقی ماند.[2] همهٔ متکلمان برجسته‌ای که در این دوره در جامعهٔ شیعه به‌وجود آمدند، دانشمندانی از قبیل علی بن اسماعیل میثمی،[3] علی بن منصور،[4] یونس بن عبدالرحمن قمی،[5] ابوجعفر سکّاک[6] و فضل بن شاذان نیشابوری[7] که آراء

---

۱. نگاه کنید به ملل شهرستانی ۱۹۳:۱.

۲. شاید این گرایش یکی از موجباتی است که ابن ابی‌الحدید معتزلی در شرح نهج‌البلاغهٔ خود ۲۲۴:۳ این گروه از متکلمان شیعه را به‌عنوان «مستضعفوا المتکلمین» یاد می‌کند.

۳. دربارهٔ او نگاه کنید به انتصار خیّاط: ۶، ۹۹ و ۱۴۲ / رجال کشی: ۶۲-۲۶۳ / فهرست ابن ندیم: ۲۲۳ / رجال نجاشی: ۲۵۱ / فهرست شیخ: ۸۷ / فصل ابن حزم ۱۵۸:۴ / تلخیص المتشابه خطیب بغدادی ۲۱۸:۱ و ۲۴۹. برای عقاید و آراء کلامی او رجوع کنید به انتصار خیّاط: ۶، ۹۹ و ۱۴۲ / کافی ۱۰۱:۱ / مقالات‌الاسلامیّین ۱۱۵۸:۱ ۱۲۶۸ ۲: ۲۰۰ / مجالس مفید ۱:۵-۶، ۹-۱۰، ۳۱، ۳۹-۴۰، ۴۴، ۵۲ / مسألة فی نفی‌الرؤیهٔ شریف مرتضی: ۲۸۱ / فصل ابن حزم ۳۹:۵-۴۰ / الفرق بین‌الفرق: ۶۹.

۴. دربارهٔ او نگاه کنید به انتصار خیاط: ۶ / رجال کشی: ۲۵۶ و ۲۷۸ / کافی ۷۲:۱ / رجال نجاشی: ۲۵۵ و ۴۳۳ / مروج‌الذهب ۲۳۸:۴-۲۳۹. همچنین به مقالات الاسلامیّین ۱۳۴:۱ / ملل شهرستانی ۲۲۵:۱. برای نظریات کلامی او رجوع کنید به مسألة فی نفی‌الرؤیهٔ شریف مرتضی: ۲۸۱ / فصل ابن حزم ۱۸۵:۴ / شرح نهج‌البلاغهٔ ابن ابی‌الحدید ۳: ۲۲۸ و ۲۲۹.

۵. دربارهٔ او نگاه کنید به انتصار خیّاط: ۶، ۹۹ و ۱۴۲ / رجال کشی: ۶۲-۲۶۳ / فهرست ابن ندیم: ۲۲۳ / رجال نجاشی: ۲۵۱ / فهرست شیخ: ۸۷ / فصل ابن حزم ۱۵۸:۴ / تلخیص المتشابه خطیب بغدادی ۲۱۸:۱ و ۲۴۹. برای عقاید و آراء کلامی او رجوع کنید به انتصار خیّاط: ۶، ۹۹ و ۱۴۲ / کافی ۱۰۱:۱ / مقالات‌الاسلامیّین ۱۱۵۸:۱ ۱۲۶۸ ۲: ۲۰۰ / مجالس مفید ۱:۵-۶، ۹-۱۰، ۳۱، ۳۹-۴۰، ۴۴، ۵۲ / مسألة فی نفی‌الرؤیهٔ شریف مرتضی: ۲۸۱ / فصل ابن حزم ۳۹:۵-۴۰ / الفرق بین‌الفرق: ۶۹.

۶. دربارهٔ او نگاه کنید به انتصار خیاط: ۶ / رجال کشی: ۲۵۶ و ۲۷۸ / کافی ۷۲:۱ / رجال

←

کلامی آنان در کتاب‌ها و منابع عمومی قدیم ثبت شده است همه به این گرایش و خطّ فکری وابسته بوده‌اند.[۸]

با این وجود، این گرایش کلامی و استدلالی در جامعهٔ شیعه همچنان به شکل یک گرایش کوچک و غیراصلی باقی ماند چه اکثریّت عظیم[۹] دانشمندان آن مکتب همواره از هرگونه استدلال عقلی در مباحث مذهبی و از مناظرات و مشاجرات کلامی خودداری و دوری کرده و تمام همّ و غم خود را صرف نقل و روایت احادیث و سخنان ائمّهٔ طاهرین می‌نمودند و همین، گاه آنان را در مجادلات و کشمکش‌های سخت با طرفداران گرایش کلامی قرار می‌داد. مثلاً در دورهٔ حضرت صادق(ع) میان راویان حدیث که گرد ایشان بودند با زراره و هواداران او برخورد سخت پدید آمده و هر گروه، دیگری را تکفیر می‌نمود.[۱۰] هشام بن الحکم نیز با چنین عکس‌العمل‌های خصمانه از طرف جامعهٔ شیعهٔ زمان خود مواجه گردید.[۱۱] شاگرد او یونس بن عبدالرحمن قمی نیز که حلقه‌ای از هواداران در بغداد داشت[۱۲] با خصومت‌های مشابهی در قم[۱۳] و بصره[۱۴] و

← نجاشی: ۲۵۵ و ۴۳۳ / مروج‌الذهب ۴:۲۳۸-۲۳۹. همچنین به مقالات الاسلامیّین ۱:۱۳۴ / ملل شهرستانی ۱:۲۲۵. برای نظریات کلامی او رجوع کنید به مسألة فی نفی‌الرؤیة شریف مرتضی: ۲۸۱ / فصل ابن حزم ۴:۱۸۵ / شرح نهج‌البلاغهٔ ابن ابی‌الحدید ۳: ۲۲۸ و ۲۲۹.

۷. دربارهٔ او نگاه کنید به فصل دوم اثر حاضر. برای عقاید کلامی او برای نمونه نگاه کنید به شرح نهج‌البلاغهٔ ابن ابی‌الحدید ۳:۲۸۸.

۸. برای مثال نگاه کنید به فصل ابن حزم ۵:۳۹-۴۰ (دربارهٔ علی بن اسماعیل میثمی) / رجال کشی: ۴۹۹ (در مورد یونس بن عبدالرحمن).

۹. بنگرید به فضیحة‌المعتزلهٔ ابن‌الراوندی: ۱۰۵ (انتصار خیاط: ۴) / نقض کتاب‌الاشهاد، بند ۳۴ و / محصول فخر رازی ۲:۱۸۸.

۱۰. رجال کشی: ۴۹۸.

۱۱. همان: ۲۷۰.

۱۲. همان: ۴۹۶.

همچنین در میان اطرافیان حضرت رضا(ع) روبرو گردید. این گروه اخیر در دشمنی خود با او تا آن‌جا پیش تاختند که یونس و پیروان او را کافر می‌خواندند.[۱۵] یک دلیل این مخالفت‌ها آن بود که گرچه متکلمان شیعه مبانی و اصول خود را از تعالیم ائمهٔ اطهار می‌گرفتند اما نتیجه‌گیری‌های آنان به طبیعت بحث‌های کلامی، گاه به‌طور قابل ملاحظه‌ای از تعلیمات آن بزرگواران دور می‌افتاد و با عقاید و آراء رایج در جامعهٔ شیعه متفاوت می‌شد. برخی از نظریات کلامی مشهوری که به هشام بن الحکم و هشام بن سالم در مورد جسم و صورت خداوند نسبت داده شده[۱۶] (و شواهد موجود در منابع قدیم شیعه نشان می‌دهد که این انتسابات بی‌اساس نیست) مراد و منظور واقعی آن دانشمندان هرچه بوده ظاهر آن با عقاید شیعه مخالفت بیّن و مباینت آشکار داشته و برای مدتی به نسبت مدید[۱۷] موجب حدوث اختلاف و شکاف بیشتر در جامعهٔ شیعه شده بود.[۱۸] اختلافات سخت میان خود این دانشمندان[۱۹] و میان شاگردان آنان با یکدیگر[۲۰] فقط به جوّ نامساعدی که علیه گرایش عقلی در جامعهٔ شیعه

---

۱۳. همان: ۴۸۹ و ۴۹۵-۴۹۷.

۱۴. همان: ۴۸۷ و ۴۹۰.

۱۵. همان: ۴۹۸-۴۹۹.

۱۶. رجوع شود به همان مقالهٔ مادلونگ در مساهمت شیعه و خوارج در کلام اسلامی: ۱۲۲ و منابع آن.

۱۷. حداقل تا سال ۲۵۵ (کافی ۱:۱۰۲-۱۰۳ و ۱۰۸).

۱۸. برای کشمکش‌ها و اختلافات در جامعهٔ شیعه بر سر این‌گونه مسائل در روزگار ائمّه اطهار رجوع کنید به کافی ۱:۱۵۹-۱۶۰ / مقالات الاسلامیّین ۱:۱۰۶-۱۳۳ / عدّهٔ شیخ ۱:۳۶۴-۳۶۵. همچنین عیون اخبارالرضا ۱:۱۴۲ / رسالة فی ابطال‌العمل باخبار الآحاد شریف مرتضی: ۳۱۰ / رجال نجاشی: ۳۳۹ و ۳۷۳ (همچنین ۱۴۰) و ۴۳۸ / فهرست شیخ: ۳۷ / غیبت او: ۱۳۸ / التنبیه والردّ ملطی: ۳۸ / ملل شهرستانی ۱:۱۹۳ و ۲۰۳.

۱۹. نمونه‌ها در رجال کشی: ۲۶۸، ۲۷۹، ۲۸۴ و ۲۸۵ / رجال نجاشی: ۴۳۳ / اختصاص: ۴۷.

۲۰. نمونه‌ها در کافی ۱:۱۰۲-۱۰۳، ۱۰۸ و ۱۵۹-۱۶۰ / رجال کشی: ۲۷۹ و ۴۹۸.

وجود داشت کمک می‌کرد.

یک عامل مهم به بسیاری از متکلّمین شیعه در این ادوار کمک کرد که مورد عنایت و مرحمت ائمهٔ اطهار بوده و از طرف دیگر در جامعهٔ شیعه نیز از احترام برخوردار باشند، و آن خدمتی بود که آنان در دفاع از اصول مکتب تشیّع انجام می‌دادند. از روزگار افول و سپس سقوط دولت اموی، موضوع امامت بحث‌های داغ و تندی را در جامعهٔ اسلامی دامن زده بود و اگرچه به‌طور عموم بحث دراین مسأله مخصوص متکلمان نبود، این آنان بودند که بیشتر آن ابحاث و جدی‌ترین آن را متصدی و عهده‌دار بودند. برای متکلمان شیعه مباحثه در این موضوع با متکلمان سایر فرق در دفاع از مبانی مکتب تشیّع، وظیفهٔ اصلی بود و در این بخش، نتایج مناظرات آنان مخالفتی با آراء و عقاید رایج در جامعهٔ شیعه نیز نداشت. ائمهٔ اطهار همواره متکلمان شیعه را در این راه تشویق نموده و توانایی برجستگان زبردست[1] در میان آنان را در این‌گونه جدل‌ها و خدمات آنان را در دفاع از مکتب تشیّع[2] می‌ستودند هرچندگاه به آنان خاطرنشان می‌ساختند که استدلالات عقلی فقط به‌عنوان ابزار در جدل مفید و خوب است ولی نباید اساس عقیده قرار گیرد چه دین، قلمرو وحی است نه عقل.[3]

* * *

---

۱. رجال کشی: ۳۱۹، ۳۴۹ و ۴۸۸-۴۴۹ / تصحیح‌الاعتقاد: ۵۵-۵۶.

۲. کافی ۱:۱۷۱ و ۱۷۳ / رجال کشی: ۱۸۶، ۲۶۸، ۲۷۸، ۳۴۹ و ۴۸۳-۴۹۰ / تصحیح‌الاعتقاد: ۵۵-۵۶. نیز رجوع کنید به احتجاج طبرسی ۲:۲۵۹ که نقل می‌کند حضرت هادی(ع) یک دانشمند امامی روزگار خود را که با یک مجادل ضدّ شیعه مناظره کرده و بر او پیروز شده بود در صدر مجلس، کنار دست خویش و بالاتر از همهٔ حضّار نشانید و به او مرحمت بسیار فرمود.

۳. رجال کشی: ۱۸۹. همچنین نگاه کنید به کافی ۱:۵۶-۵۸ / کمال‌الدین: ۳۲۴.

مکتب سنّتی کلام شیعه تا پایان دورهٔ حضور ائمّهٔ اطهار در اواسط قرن سوم به‌عنوان تنها گرایش کلامی و عقلی در تشیّع امامی حضور داشت. با این همه از میانه‌های این قرن به بعد، آراء و نظریات کلامی معتزله به تدریج وسیلهٔ نسل جدیدی از دانشمندان که به زودی مکتب نوین و عقل‌گراتری در کلام شیعه به‌وجود آوردند در تشیّع راه یافت.[۱] طلیعه‌داران این مکتب نوین، جهان‌بینی معتزله را در مورد عدل و صفات الهی و آزادی و اختیار انسان پذیرفتند اما درعین حال، مبانی مکتب تشیّع را در مورد امامت همچنان حفظ کرده و از آن شدیداً پشتیبانی می‌نمودند. برخلاف آن‌چه متکلّم معتزلی ابوالحسین خیّاط، با انگیزه و تعصّب معتزلی روشن، ادعا می‌کند چنین به‌نظر می‌رسد که این مکتب نوین «وسیلهٔ تنی چند که قبلاً جزء معتزله بوده‌اند»[۲] بنیاد نشده بود بلکه توسط تعدادی از دانشمندان شیعه که از راه مطالعهٔ آثار کلامی فِرَق دیگر روزگار خود و احیاناً تماس و مباحثه و آشناشدن با اصول و مبانی همهٔ فِرَق کلامی آن عصر، بر اصول و معتقدات و استدلالات معتزله نیز آگاهی یافته بودند آغاز گردیده بود.[۳] ازجمله این دانشمندان ابوالاحوص داود بن اسد بصری[۴] و عبدالرحمن بن احمد بن جبرویهٔ عسکری[۵] بودند که

---

۱. برای مشخصات و خصوصیّات این مکتب و عقایدو آراء آن رجوع شود به مقالهٔ مادلونگ دربارهٔ تشیع امامی و کلام معتزله (به زبان انگلیسی). برای ارتباط میان تشیّع و اعتزال همچنین بنگرید به طبقات المعتزلهٔ قاضی عبدالجبّار: ۲۹۱ / نشوارالمحاضره ۸:۷۰ / بیان‌الادیان: ۳۴ / منهاج‌السنّه ۱:۴۶ / لسان‌المیزان ۴:۴۵۹.

۲. انتصار خیّاط: ۶، ۱۲۷ و ۱۴۴.

۳. مقالهٔ مادلونگ دربارهٔ تشیع امامی و کلام معتزلی: ۱۶.

۴. دربارهٔ این دانشمند نگاه کنید به مقالات الاسلامیّین ۱:۱۳۵ / رجال نجاشی: ۱۵۷ / فهرست شیخ: ۱۹۰ / کشف‌القناع: ۲۰۴ به نقل از یکی از آثار شریف مرتضی.

۵. دربارهٔ این دانشمند نگاه کنید به رجال نجاشی: ۲۳۶. نظریهٔ کلامی او در مسألهٔ طبیعت ایمان

←

هر دو در اواسط قرن سوم زندگی می‌کرده‌اند. این گرایش سپس با پیوستن نسل جوان‌تری از دانشمندان فلسفه‌گرا مانند دو دانشمند خاندان نوبخت،[1] ابوسهل اسماعیل بن علی (متوفی ۳۱۱)[2] و ابومحمّد حسن بن موسی (متوفی ۳۰۰ـ۳۱۰)[3] تقویت شده و همزمان با انضمام و مساهمت دانشمندان دیگری که قبلاً معتزلی بوده و سپس به مذهب حقّهٔ تشیّع امامی گرویده بودند[4] همچون ابوعبدالله محمّد بن عبدالله بن مَمْلَک اصفهانی[5] و ابوجعفر محمّد بن عبدالرحمن بن قِبه رازی به

← در مقالات الاسلامیّین ۱:۱۲۵ـ۱۲۶ نقل شده است. براساس این منبع، او با نظریهٔ معتزله در باب وعید (یعنی این‌که خداوند همان‌گونه که به وعده‌های پاداش خود به نیکوکاران وفا می‌کند تهدیدهای خود را علیه ارتکاب معاصی نیز در حق گناهکاران عملی خواهد فرمود و در این باب ارفاق روا نخواهد داشت) نیز موافقت کرده است. برای هواداران دیگر این نظریه در میان دانشمندان شیعه نگاه کنید به رجال نجاشی: ۳۸۱ (در مورد ابوالحسین سوسنجردی) / حقائق‌التأویل شریف رضی: ۱۶ـ۱۷ (دربارهٔ خود مؤلف) / فهرست شیخ: ۱۹۴ (دربارهٔ ابن عبدک جرجانی و ابومنصور صرّام) / معالم‌العلماء: ۱۴۳ (ابن عبدک) / خلاصهٔ علّامه: ۱۴۸ (در مورد شیخ طوسی). همچنین ملل شهرستانی ۱:۱۹۳ و ۲۰۳.

۱. «بنونوبخت» در اصطلاح شیخ مفید در همهٔ آثارش (مقالهٔ مادلونگ در مورد تشیّع امامی و کلام معتزله: ۱۵ـ۱۶). شریف مرتضی در ذخیره: ۱۱۴ نظریه‌ای را که شیخ مفید در مسائل سرویّه: ۲۱۷ به «بنی‌نوبخت» نسبت می‌دهد به «ابنانوبخت» انتساب داده است که به ذهن می‌رساند شاید منظور از آن صیغهٔ جمع همواره همین دو دانشمند مشهور آن خاندان باشند (مگر آن‌که در این مورد هم درست «ابناء نوبخت» باشد؟). از این خاندان تعداد زیادی دانشمند و شخصیت اجتماعی در قرن سوم و چهارم برخاسته است. در کتاب‌النقض: ۲۰۹ آمده است که ۴۰ دانشمند همه صاحب اثر از این خاندان برخاسته‌اند (همچنین رجوع کنید به صفحات ۱۸۴ و ۱۸۶ این منبع که نام دو تن از اینان: ابوسهل و ابراهیم [ظاهراً مؤلف کتاب یاقوت که بنا به تحقیق مادلونگ در همان مقالهٔ ذکرشده در بالا: ۱۵ گویا در قرن پنجم می‌زیست]. شیخ مفید همچنین از پیروان بنی نوبخت هم یاد می‌کند (اوائل‌المقالات: ۲۳).

۲. دربارهٔ او مدخل ابوسهل نوبختی در دانشنامهٔ ایران (انسیکلوپدیا ایرانیکا) ۱:۳۷۲ـ۳۷۳ به قلم مادلونگ دیده شود.

۳. دربارهٔ وی نگاه کنید به کتاب خاندان نوبختی از عبّاس اقبال: ۱۲۵ـ۱۴۰.

۴. جریان گرویدن از اعتزال به تشیع بنا به برخی گزارش‌ها از اوایل قرن سوم آغاز شده بود (بحارالانوار ۵۰:۱۸۷) و تا مدت‌ها پس از قرن سوم ادامه داشت (نمونه‌ها در نجاشی: ۲۶۹ / و ۴۰۳).

۵. دربارهٔ وی نگاه کنید به فهرست ابن ندیم: ۲۲۶ / رجال نجاشی: ۳۸۰ / فهرست شیخ: ۱۹۳ / معالم‌العلما: ۱۴۲. نام و نظریهٔ او در موضوع حقیقت اعراض در مقالات الاسلامیّین ۲:۴۷ آمده است. او در مجلس کرخی والی اهواز با دانشمند معتزلی معاصر خود ابوعلی جبّائی در مسألهٔ امامت مناظره‌ای داشت که ابن ←

شکل یک مکتب قویم و مستحکم کلامی با ساختار متین و درست درآمد. در این بخش پس از این، شخصیت این دانشمند آخر یعنی ابن قِبه رازی و آثار او و سهم وی در تطوّر فکری و تکامل مکتب کلام عقلی شیعهٔ امامی به‌عنوان یک نمونه از نقشی که متکلمان این دوره در روند تکامل مبانی فکری تشیع داشته‌اند مورد بررسی قرار می‌گیرد.

***

→ ندیم: ۲۲۶ بدان اشاره می‌کند. در فهرست آثار حسن‌بن موسی نوبختی در رجال نجاشی: ۶۳ کتابی است با نام «شرح مجالسه مع ابی‌عبدالله بن مَمَلَک رحمة‌الله». در رجال نجاشی، چاپ اخیر قم: ۳۸۰ نام نیای این دانشمند را به‌صورت مُمْلَک ضبط کرده‌اند ظاهراً به استناد ایضاح‌الاشتباه علّامه: ۲۷۱ (که در ضبط نام‌ها گاه دچار اشتباهات غریب می‌شود چنان‌که فی‌المثل ذیل نام محمّدبن بحر رهنی کرمانی در صفحهٔ ۲۹۰ نام نرماشیر کرمان را که همهٔ مآخذ رجالی و غیره به همین‌صورت آورده‌اند «ترماشیر» به تای منقوطه می‌داند). این دانشمند از خاندان مَمَلَک اصفهان است که نام دو تن از افراد آن در ذکر اخبار اصبهان ابونعیم ۲: ۱۹۶-۱۹۷ و ۲۶۷ هست. نام‌هایی مانند ممویه، مموجه، ممک، مملک، ممشاد و ممولة در این کتاب، ظاهراً همه اشکال مختلفی از نسبت به نام مقدّس «محمّد» در لهجات گوناگون محلّی فارسی‌گویان قرن‌های اولیهٔ اسلامی بوده است (تفصیل در احسن‌التقاسیم مقدسی: ۳۹۸). ابوبکر احمدبن ابراهیم اسماعیلی جرجانی (زادهٔ ۲۷۷) در عسکر مکرم خوزستان همین ابوعبدالله محمّدبن عبدالله‌بن مَمَلَک متکلّم را (که در آن زمان معتزلی بود و حافظ اسماعیلی بعداً شنید که وی از آن مذهب برگشته است) دیدار کرده و از وی حدیثی شنید که او به‌نوبهٔ خود از محمّدبن عبدالله بن یزید مقریء درگذشتهٔ ۲۵۶ شنیده بود (معجم شیوخ‌الاسماعیلی: ۵۴). اسماعیلی در جرجان نیز از ابوالعبّاس احمدبن محمدبن مَمَلَک حدیث شنیده بود (همان‌جا: ۳۷. شرح حال این یکی در تاریخ جرجان سهمی: ۳۵ / میزان‌الاعتدال ۱: ۱۵۰). او نام این هر دو شیخ خود را ذکر می‌کند بی‌آن‌که سخنی از جدایی تلفّظ آن نام مشترک غیرمألوف در این دو مورد به‌میان آورد. در مورد این جرجانی تقریباً یقینی است که نام نیای وی به شکل مَمَلَک تلفظ می‌شده چه سهمی (تاریخ جرجان: ۳۵) در ذیل نام او می‌گوید: «احمدبن محمّدبن مملک ــ و یقال ابن ما ملک ــ الجرجانی». «ماملک» در تخفیف معمولاً باید مَمَلَک شود، و ظاهر آن است که در اصفهان نیز این نام را همین‌گونه تلفّظ می‌کرده‌اند. مقدسی اضافهٔ کاف را به نام‌ها، لهجهٔ اهل ری می‌داند که علی و حسن و احمد را علکا، حسکا و حمکا می‌گفتند (چنان‌که اهل همدان احمدلا، محمّدلا و علیلا، و اهل ساوه ابوالعبّاسان، حسنان و جعفران می‌گفتند). اما این کار در جرجان هم معمول بوده چنان‌که از نمونهٔ ابن عبدک جرجانی ــ در نسبت به عبدالله ـ و نظائر آن به‌دست می‌آید. اضافهٔ لام هم در اَشکالی مثل مَمَله و مَموله (ذکر اخبار اصبهان ۱: ۱۳۳ و ۲: ۱۸۹-۱۹۰) در قم و نقاط دیگر منطقهٔ جبال نیز رایج بوده است. حتّی اضافهٔ الف و نون که مقدسی برای اهل ساوه یاد می‌کند در قم نیز معمول بوده و به نوشتهٔ کتاب‌النقض، علی‌بن حسین‌بن بابویه قمی را علی حسینان قمی، و به نقل انساب سمعانی ۱۰: ۲۲۸ عبدالله بن سعد اشعری قمی را عبدالله سعدان می‌خوانده‌اند.

ابوجعفر محمّد بن عبدالرحمن بن قِبه[1] رازی یک متکلّم برجستهٔ شیعی بود که در اواخر قرن سوم زندگی می‌کرده و در کتاب‌های شرح حال علمای شیعه به‌عنوان رئیس جامعهٔ شیعه در آن عصر توصیف شده است.[2] اطلاعات ما از احوال این دانشمند بسیار محدود است. همین‌قدر می‌دانیم که او در آغاز معتزلی بوده و سپس به مذهب شیعهٔ امامی گرویده است. همچنین این‌که او در ری زندگی می‌کرده و در همان شهر درگذشته است. باز می‌دانیم که او در نیمهٔ دوم قرن سوم زندگی می‌کرده و شاید سالیانی از آغاز قرن چهارم را نیز درک کرده و به هر تقدیر ــ چنان‌که از داستان زیر دربارهٔ تبادل ردود کلامی میان او و ابوالقاسم بلخی مشخص می‌شود ــ پیش از تاریخ درگذشت بلخی که شعبان ۳۱۹ است وفات کرده بود.

سرگذشت‌نگاران همه او را به مهارت در کلام ستوده‌اند[3] ولی براساس نقل یکی از آنان[4] او راوی حدیث نیز بوده و ابوجعفر محمّد بن جعفر بن احمد بن بطّه قمی مؤدّب، یک محدث پراثر آغاز قرن چهارم،[5] او را در فهرستی که از مشایخ حدیث خود ترتیب داده بود به‌عنوان یکی از

---

۱. به کسر قاف و باء بدون تشدید، براساس ضبط علّامه در ایضاح‌الاشتباه: ۲۸۶ به نقل از صفی‌الدین محمّد بن معدّ موسوی که از دانشمندان مطلع در این‌گونه امور مرتبط با سرگذشت دانشمندان بود (نیز نگاه کنید به خلاصة‌الاقوال: ۱۴۳) و صورت تلفظ سنتی این نام هم در میان دانشمندان شیعه در اعصار مختلف همین بوده است (ایضاح‌الاشتباه: ۲۸۶ و نضدالایضاح علم‌الهدی: ۲۹۷-۲۹۸). پس به نظر می‌رسد که آن صورت معرّب یک کلمهٔ فارسی قدیم باشد که درحال حاضر دقیقاً نمی‌دانیم چه بوده است (شاید گیپا؟).

۲. رجوع کنید به فهرست ابن ندیم: ۲۲۵ / رجال نجاشی: ۳۷۵-۳۷۶ / فهرست شیخ: ۱۳۲ / معالم‌العلماء: ۹۵ / خلاصة‌الاقوال: ۱۳۴. نیز ملل شهرستانی ۱:۲۲۵ که نام او را در عداد بزرگان متقدم شیعه آورده است. نیز کشف‌القناع: ۲۰۴-۲۰۵ که از یک اثر ناشناختهٔ شریف مرتضی نقل می‌کند که نام این دانشمند را در صدر لیست برجستگان مکتب تشیع امامی که نظر موافق آنان شرط حصول اجماع در هر مسأله است ذکر کرده است. باز نگاه کنید به توصیف شریف مرتضی از او در شافی ۱:۱۲۷، ۲:۳۲۳.

۳. نمونه را علّامه در خلاصة‌الاقوال: ۱۴۳ و از آن‌جا در توضیح‌الاشتباه ساروی: ۲۷۱-۲۷۲.

۴. رجال نجاشی: ۳۷۵.

۵. رجال نجاشی: ۳۷۵.

آنان نام برده است.[۱] ابن قبه فعالانه در هر دو زمینهٔ مناظرات شفاهی و نگارش آثار کلامی در دفاع از عقاید و اصول مکتب تشیّع دربرابر مذاهب و فِرَق دیگر تلاش می‌کرده و درگیر بوده است. عناوین آثار او و نمونه‌هایی که از مناظرات شفاهی او دردست است[۲] شاهد این تلاش و کوشش پیگیر است.

او همچنین با دیگر دانشمندان روزگار خود مکاتبات و مبادلات علمی داشته است. در لیست آثار دانشمند شیعی معاصر او حسن بن موسی نوبختی دو اثر با نام‌های «جواباته لابی جعفر بن قبه» و «جوابات اخر لابی جعفر ایضاً» نام برده می‌شود.[۳] یک مبادلهٔ کلامی هم میان او و معاصر معتزلی وی ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود بلخی معروف به کعبی (متوفی ۳۱۹)[۴] اتفاق افتاد که وسیلهٔ یک متکلم شیعی دیگر مقیم ری،[۵] ابوالحسین محمّد بن بشر حمدونی سوسنجردی[۶] که دانشمندی

---

۱. در اعیان‌الشیعه ۹: ۳۸۰ می‌گوید که ابومحمّد حسن بن حمزه علوی طبری معروف به مرعش (متوفی ۳۵۸) هم از ابن قبه نقل حدیث کرده است. این اشتباه است و به‌نظر می‌رسد از آن‌جا ناشی شده که این شخص آثار ابن بطّهٔ مذکور را روایت می‌کرد (نجاشی: ۳۷۳). پس روایت او از ابن قبه بر فرض وقوع، مع‌الواسطه است نه بی‌واسطه.

۲. مثل نمونه‌ای که در مجالس مفید ۱: ۴ از کتاب الانصاف او نقل شده است.

۳. رجال نجاشی: ۶۳.

۴. دربارهٔ این دانشمند رجوع شود به مدخل ابوالقاسم کعبی در دانشنامهٔ ایران (انسیکلوپدیا ایرانیکا) ۱: ۳۵۹-۳۶۲ به قلم فان اس.

۵. سرگذشت‌نگاران، محل اقامت سوسنجردی مذکور در بالا را ذکر نکرده‌اند ولی شاید بتوان آن را از تعبیر او در همین حکایت بالاکه پس از ذکر سفر خود به مشهد و بلخ میگوید: «رجعت الی الرّی» استنتاج کرد. عبارت «مقیم ری» در متن بالا منحصراً براساس این استنتاج است.

۶. سرگذشت این دانشمند در فهرست ابن ندیم: ۲۲۶ / رجال نجاشی: ۳۷۶ و ۳۸۱ / فهرست شیخ: ۱۳۲ / معالم‌العلماء: ۹۶ / لسان‌المیزان ۵: ۹۳ هست. او شاگرد ابوسهل نوبختی و مؤلف دو اثر در مسألهٔ امامت با نام‌های المقنع والمنقذ (یا الانقاذ) بوده و چنان‌که از پشتیبانی او از ←

کثیرالسفر[1] و با هر دو متکلم مزبور آشنا بود، ترتیب داده شد. این سوسنجردی در سفری به زیارت مشهد مقدس رضوی(ع) پس از فراغت، به بلخ رفته و از ابوالقاسم بلخی دیدار نمود و نسخهٔ کتاب الانصاف فی‌الامامه ابن قِبه را که ظاهراً در آن روزگار، مهم‌ترین و تازه‌ترین نوشته در آن موضوع در تشیع بود به وی داد. بلخی کتاب را خواند و ردّی با نام المسترشد فی‌الامامه بر آن نوشت. سوسنجردی سپس به ری بازگشت و کتاب بلخی را بر ابن قِبه عرضه داشت. ابن قِبه ردّی با نام المستثبت فی‌الامامه بر آن کتاب نوشت. بار دیگر سوسنجردی این کتاب را برداشته به همراه خود به بلخ برد و آن را به بلخی داد و وی بر این نیز ردّی با نام نقض‌المستثبت نگاشت. این‌بار هنگامی که سوسنجردی به ری بازگشت تا ردّ جدید بلخی را به ابن قِبه برساند دریافت که آن دانشمند وفات یافته است.[2] در لیست آثار بلخی در فهرست ابن ندیم کتابی با نام کتاب‌الکلام فی‌الامامة علی ابن قِبه یادشده[3] که طبیعتاً منظور یکی از دو اثر بالا (المسترشد یا نقض‌المستثبت) است.

ابن ابی‌الحدید معتزلی ادعا کرده که ابن قِبه شاگرد ابوالقاسم بلخی بوده است.[4] براین مطلب شاهدی در دست نیست بلکه مناظرهٔ کتبی بالا علی‌القاعده نشان می‌دهد که هریک از آن دو، دیگری را تالی و هماورد

← نظریهٔ معتزلی وعید (که چند صفحه پیشتر از آن سخن رفت) دانسته می‌شود دارای برخی گرایش‌های معتزلی بوده است.

۱. نجاشی: ۳۷۶ و ۳۸۱ می‌گوید که او پنجاه بار به حجّ خانهٔ خدا مشرّف گردیده بود.

۲. رجال نجاشی: ۳۷۶.

۳. فهرست ابن ندیم: ۲۱۹.

۴. شرح نهج‌البلاغهٔ او ۲۰۶:۱، که از آن‌جا عیناً در شرح نهج‌البلاغهٔ ابن میثم ۲۵۲:۱ رونویس شده است.

خود می‌دانسته است. بسیار محتمل به‌نظر می‌رسد که گفتهٔ ابن ابی‌الحدید مبتنی بر تعبیر غرض‌آلود او به‌عنوان یک فردمعتزلی از همان تبادل کلامی و مناظرهٔ کتبی بالا باشد. همچنین باید توجه داشت که در میان متکلمین معتزلی قرن سوم شخصی به نام صالح قُبّه (به ضمّ قاف و تشدید باء)[1] هست که نام و برخی از آراء کلامی او در بسیاری از منابع متأخّرتر آمده است.[2] برخی از مصحّحان و ناشران کتب کلامی در زمان ما[3] از تشابه املائی این دو نام به خطا افتاده و صالح قُبّه را با ابن قِبه یکی پنداشته‌اند. این البته یک خطای آشکارست زیرا گذشته از همهٔ امور دیگر، این دو در دو زمان مختلف می‌زیسته‌اند چه صالح قُبّه در روزگار واثق خلیفهٔ عبّاسی (۲۲۷ـ۲۳۲) زندگی می‌کرده[4] و بنابراین ــ به اصطلاح دانشمندان رجال امثال ذهبی ــ دو «طبقه» بر ابن قِبه مقدّم بوده

---

۱. ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیّین ۱۵:۲ وجه اشتهار این مرد را به این لقب آن می‌داند که یکی از هم‌بحث‌های او در یک مناظرهٔ کلامی، این کلمه را در یک استدلال مسخره که صالح براساس اصول و مبانی خود ناگزیر به پذیرش آن شد به‌کار برده بود. ولی شهرستانی در ملل ۱۶۰:۱ از یک صالح‌بن قبّه بن صبیح بن عمرو در عداد متکلمانی چون غیلان وجهم بن صفوان و برغوث و محمّد بن کرّام یاد می‌کند که ظاهراً همین شخص است پس قبّه نام پدر اوست (مگر آن‌که لفظ «ابن» در میان اضافه باشد).

۲. برای نمونه رجوع کنید به مقالات الاسلامیّین ۱۵:۲، ۶۴ـ۶۵، ۸۲ـ۸۳، ۱۰۷، ۲۲۰، ۲۲۱ / طبقات‌المعتزلهٔ قاضی عبدالجبّار: ۲۸۱ / المحیط بالتکلیف او: ۳۸۰ / مسألة فی‌المنامات شریف مرتضی: ۱۰ / الفرق بین‌الفرق: ۱۸، ۹۳ و ۱۹۳ / فصل ابن حزم ۳۴:۳، ۷۱:۵ و ۱۲۳ / ملل شهرستانی ۱۶۰:۱ و ۱۶۵.

۳. علی سامی‌النّشار در حواشی خود بر فرق و طبقات المعتزلهٔ ابن المرتضی: ۷۸ / مصحّح المحیط بالتکلیف قاضی عبدالجبّار (چاپ قاهره، ۱۹۶۵): ۴۳۹ / مصحّح فصل ابن حزم (چاپ ریاض، ۱۹۸۲) ۳۴:۳، ۷۱:۵. شاید مشابه چنین خلط و اشتباهی برای ابن بطّهٔ عکبری هم پیش آمده باشد که درکتاب شرح‌الابانهٔ خود: ۹۲ صالح قبّه را از متکلمین شیعه دانسته است.

۴. طبقات المعتزلهٔ قاضی عبدالجبار: ۲۸۱.

است.

از آثار ابن قِبه این چند کتاب شناخته شده است:

۱. کتاب الانصاف فی‌الامامه[1] یا به گفتهٔ شریف مرتضی[2] الانصاف والانتصاف. این کتاب ظاهراً اثر عمدهٔ ابن قِبه در مسألهٔ امامت بوده است. کتاب تا قرن هفتم در دست بوده[3] و بندهایی از آن در کتاب‌های دیگر از اواخر قرن چهارم تا اواسط قرن هفتم نقل گردیده است[4] اما پس از این تاریخ اخیر، دیگر چیزی دربارهٔ آن نمی‌دانیم.[5] جز

---

۱. فهرست ابن ندیم: ۲۲۵ / رجال نجاشی: ۳۷۵ / فهرست شیخ: ۱۳۲ / معالم‌العلماء: ۹۵.

۲. شافی ۲:۳۲۳ـ۳۲۴.

۳. شرح نهج‌البلاغهٔ ابن ابی‌الحدید ۱:۲۰۶.

۴. از جمله:

أ. یک بند طولانی در شافی شریف مرتضی ۱:۱۲۷ (و از آن‌جا در تلخیص الشافی ۲:۱۱۹ـ۱۲۳) که به آن در محصّل فخر رازی: ۳۶۳ هم اشاره شده، و دو بند دیگر در همان کتاب شافی ۲:۳۲۴ـ۳۲۵. شریف مرتضی در مورد اول می‌گوید که بسیاری از مندرجات کتاب انصاف را در آن فصل کتاب شافی، گاه به عین عبارت و گاه با تغییراتی، آورده است.

ب. یک بند در مجالس مفید ۱:۴.

ج. یک ارجاع در شرح نهج‌البلاغهٔ ابن ابی‌الحدید ۱:۲۶۰ (و از آن‌جا در شرح نهج‌البلاغهٔ ابن میثم ۱:۲۵۲) که می‌گوید بسیاری از بندهای خطبهٔ شقشقیهٔ امیر مؤمنان(ع) در کتاب الانصاف ابن قبه هست.

د. چند بند در مغنی قاضی عبدالجبّار، ازجمله در ۲۰ (قسمت اول): ۱۲۵ـ۱۲۷، ۱۴۵ـ۱۴۶، ۱۵۶ و ۱۵۸ که همه را بدون تصریح به نام، از کتاب «یکی از مؤلفان شیعه» نقل می‌کند ولی شریف مرتضی در شافی ۲:۳۲۳ صریحاً گواهی می‌دهد که آن جملات از کتاب الانصاف ابن قبه است (بندی که در مغنی ۲۰ (قسمت اول): ۱۵۸ آمده همان است که در شافی ۱:۱۲۷ از کتاب انصاف نقل شده است). به گفتهٔ شریف مرتضی این بخش از کتاب مغنی اساساً در پاسخ استدلالات ابن قبه در کتاب انصاف است.

هـ. سه بخش بزرگ در معانی الاخبار صدوق: ۶۷ـ۷۴، ۷۴ـ۷۹ و ۱۳۳ـ۱۳۶، به‌ترتیب در استدلال به حدیث غدیر و حدیث منزلت و بر عصمت امام که با «قال ابوجعفر محمّدبن علی بن الحسین مصنّف هذاالکتاب» (ص ۶۷)، «قال مصنّف هذالکتاب» (ص ۷۴)، «قال ابوجعفر

←

ردّی که بلخی بر این کتاب نوشته بود و از آن نیز اطلاعی در دست نیست،

← مصنّف هذاالکتاب» (ص ۱۳۳) آغاز می‌شود. در مقایسه میان بخش اول با آن‌چه در مغنی عبدالجبّار ۲۰ (قسمت اول): ۱۴۵-۱۴۶ نقل شده به روشنی تمام معلوم می‌شود که آن بخش از کتاب الانصاف ابن قبه است چه یک صفحه و نیم آغاز آن عیناً همان است که به خلاصه در مغنی آمده و این مسأله عیناً از مقایسه میان بخش دوم با آن‌چه در همان مجلّد مغنی: ۱۵۸-۱۵۹ نقل شده (تا پیش از دو بند آخر این صفحهٔ دوم که با عبارت «و ربما قالوا» آغاز می‌شود) نیز به روشنی پیداست. بخش سوم در استدلال بر لزوم عصمت امام نیز نه‌تنها از نظر سبک انشاء و تحلیل با آثار موجود ابن قبه برابر است بلکه برخی عبارات آن عیناً همان است که در آن آثار آمده (برای نمونه مقایسه کنید عبارت سطر ۱۵-۱۶ صفحهٔ ۱۳۶ معانی‌الاخبار را با عبارت پایان بند دوم در رسالهٔ «مسألة فی‌الامامه» ابن قبه در ضمائم همین کتاب حاضر). بنابراین تقریباً مسلّم به‌نظر می‌رسد که عبارت «قال ابوجعفر مصنّف هذاالکتاب» در اوایل این بخش‌ها، در نسخهٔ اصل معانی‌الاخبار ـ همانند کتاب کمال‌الدین: ۶۰ (نیز ۵۱ و ۹۴) ـ «قال ابوجعفر بن قبه» (و در مورد دوم که با فاصلهٔ بسیار کمی پس از بخش اول بوده احتمالاً به‌صورت «قال ابوجعفر» تنها) بوده و ناسخ نسخه‌ای که اساس نسخ متأخّر قرارگرفته چون با نام غیرمأنوس ابن قبه آشنا نبوده به تصوّر آن که منظور از «ابوجعفر» خود صدوق است عبارت «مصنّف هذاالکتاب» را بر آن افزوده است (پس قیود «رضی‌الله عنه» (در صفحهٔ ۶۷) و «قدس‌الله روحه» (در صفحهٔ ۷۴) برخلاف آن‌چه علی‌الرسم به ذهن می‌رسد و مصحّح کتاب هم در پاورقی صفحهٔ ۷۴ اظهار داشته الزاماً از اضافات نسّاخ نیست. همچنین به‌نظر می‌رسد در نخستین مورد نقل که اکنون عبارت به شکل «قال ابوجعفر محمّدبن علی بن الحسین مصنّف هذاالکتاب رضی‌الله عنه» است در اصل مانند کمال‌الدّین: ۹۴ به‌صورت «قال ابوجعفر محمّد بن عبدالرحمن بن قبه رضی‌الله عنه» بوده است). گذشته از شاهد نقل مغنی عبدالجبّار ـ به ضمیمهٔ شهادت شریف مرتضی ـ که خود برهانی کافی است هم شیوهٔ نثر و هم روش تحلیل و بحث کلامی آن سه بخش با روش کار و اسلوب تحریرات صدوق مغایرت آشکار دارد.

۵. در الذریعه ۲:۳۹۶ آمده است که میرزا محمّد اخباری (محمّد بن عبدالنبی اخباری نیشابوری، متوفی ۱۲۳۳) شاید نسخه‌ای از این کتاب را در دست داشته زیرا از آن کتاب در مصادرالانوار خود نقل می‌کند. آن‌چه این مؤلف در آن کتاب: رویهٔ برگ ۲ (نیز در کتاب دیگرش «تسلیةالقلوب الحزینةالجاری مجری الکشکول والسفینة» به نقل مصحّح کتاب الایضاح منسوب به فضل بن شاذان، در دیباچهٔ همان اثر: ۳۶) از ابن قبه نقل کرده است از کتاب «نقض کتاب‌الاشهاد» اوست براساس نسخهٔ مندرج درکمال‌الدّین صدوق (که این مؤلّف آن را کتاب النقض علی‌الزیدیّه نام داده است) نه از کتاب الانصاف.

در لیست آثار احمد بن حسین هارونی المؤیّد بالله، دانشمند و امام زیدی (متوفی ٤١١)، اثری با نام نقض‌الامامة علی ابی جعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه الامامی هست[1] که باید ردّ همین اثر باشد. دور نیست که کتاب ردّ کتاب الامامة لبعض الروافض نیز که در لیست آثار ابومنصور ماتریدی، رئیس مذهب کلامی ماتریدی (متوفی ۳۳۳)، همراه سه ردّ او بر کتاب‌های ابوالقاسم بلخی ذکر شده است[2] ردّ دیگری بر همین کتاب ابن قِبه باشد.

۲. المستثبت فی‌الامامه،[3] که چنان‌که دیدیم در دفاع از کتاب الانصاف خود و در پاسخ ردّیهٔ بلخی بر آن کتاب نوشت و بلخی بعداً بر آن نیز رد نگاشت. از این کتاب و از ردّیهٔ بلخی بر آن نیز اثری بازنمانده است.

۳. الردّ علی ابی علی‌الجبّائی.[4] ابوعلی محمّدبن عبدالوهّاب جبّائی (متوفی ۳۰۳) یک متکلم برجستهٔ معتزلی است که نظریات خاصّ او در بسیاری از مسائل کلامی وسیلهٔ متکلّمین معاصر و بعد از او نقد شده و روشن نیست که ردّ ابن قبه بر چه نظریه یا اثری از اوست ولی به ظنّ قوی به هر تقدیر در مسائل امامت بوده است. از این اثر نیز هیچ آگاهی در دست نیست.

٤. کتاب التعریف[5] در ردّ فرقهٔ زیدیّه و اثبات حقّانیت مذهب امامیّه که ظاهراً همان کتاب الردّ علی الزیدیّه است که در فهرست آثار او در

---

۱. مؤلّفات الزیدیّه ۳:۱۲۵.
۲. تبصرة الادلّة نسفی ۱:۳۵۹.
۳. رجال نجاشی: ۳۷۵ / فهرست شیخ: ۱۳۲ / معالم العلماء: ۹۵. این شاید همان «کتاب الامامه» باشد که ابن ندیم: ۲۲۵ در لیست آثار ابن قبه پس از کتاب الانصاف مستقلاً ذکر می‌کند.
۴. رجال نجاشی: ۳۷۵.
۵. معالم‌العلماء: ۹۳-۹۶ / فهرست شیخ: ۱۳۲.

رجال نجاشی ذکر می‌شود.[۱] این اثر هم از میان رفته است.

۵. المسألة المفردة فی‌الامامة،[۲] گویا همان که شیخ صدوق در کمال‌الدین نقل نموده[۳] و آن را پاسخ ابن قبه به یکی از شیعیان روزگار خود که برخی از شبهات معتزله و انتقادات آنان را بر امامیّه برای او نوشته بود دانسته است. این متن در ضمائم اثر حاضر گذارده شده است.

۶. نقض کتاب‌الاشهاد از ابوزید علوی.[۴] کتاب‌الاشهاد اثری در ردّ مبانی شیعهٔ امامیه بود که آن را یک نویسندهٔ زیدی به نام ابوزید علوی در اواخر قرن سوم تألیف نموده بود. این اثر ابن قبه نیز به‌طور کامل، با حذف خطبه و دیباچهٔ کتاب، در کمال‌الدین شیخ صدوق آمده[۵] و در بخش ضمائم اثر حاضر نیز گذارده شده است. بسیاری از بندهای کتاب اشهاد نیز در این ردّیه که براساس پاسخ بند به بند بر آن کتاب است دیده می‌شود.

۷. النقض علی ابی‌الحسن علی بن احمد بن بشّار، ردّیه‌ای بر یک رساله که آن را شخصی از هواداران جعفر در انتقاد از دعوی امامیّه بر وجود و امامت فرزند حضرت عسکری(ع) نوشته بود. این رساله همراه با ردّیهٔ ابن قبه به‌طور کامل (با حذف خطبه‌ها و دیباچه‌ها) در کمال‌الدین[۶] آمده و در ضمائم اثر حاضر نیز گذارده شده است. این اثر ابن قبه در منابع

---

۱. رجال نجاشی: ۳۷۵.

۲. همان منبع و همان‌جا.

۳. صفحات ۶۰-۶۳.

۴. معالم‌العلماء: ۹۶. شایدمنظور نجاشی از کتاب الردّ علی‌الزیدیّه این اثر باشد. قبلاً اشاره شد که در ادوار متأخّر، میرزا محمّد اخباری نیز آن را با نام کتاب‌النقض علی‌الزیدیّه یاد می‌کند (مصادرالانوار: ۲ر).

۵. صفحات ۹۴-۱۲۶.

۶. صفحات ۵۱-۶۰.

شرح حال او ذکر نشده است.[۱]

***

به جز درگیری فعال در مباحثات شفاهی و کتبی در دفاع از حریم مذهب تشیّع امامی، خدمت اساسی ابن قبه به فکر شیعی همانا تلاش او در شالوده‌ریزی اساسی قویم و متین و قابل دفاع برای نظریهٔ امامت شیعی بوده است. نقاط و نکات مهم این نظریه را که در هر سه اثر موجود او دیده می‌شود به‌صورت زیر می‌توان تلخیص کرد:

پس از رحلت پیامبر اکرم(ص) از این جهان به نصّ صریح آن بزرگوار که در یک حدیث متواتر و غیرقابل تردید (حدیث ثقلین) ثبت شده است همواره باید جانشینی از نسل آن حضرت وجودداشته باشد. این جانشین به ضرورت عقل باید دانشمندترین و پارساترین عضو آن خاندان بوده و به این ترتیب این صلاحیت و شایستگی، و نه نسب و نظام پدر و فرزندی،[۲] است که متصدی مقام امامت را در هر دوره مشخص می‌نماید. با این وجود چون مردم عادی خود نمی‌توانند تصمیم بگیرند (یا

---

۱. در کتاب «اثبات نبوّة النبی» مؤیّد بالله احمدبن حسین هارونی (که خود چنان‌که دیدیم با آثار این دانشمند آشنا بوده و ردّی بر کتاب الانصاف او نوشته است): ۱۲-۱۳ آمده است که «غرض ما در این اثر پاسخ‌گویی به اسماعیلیّه نیست و اشراف و علماء، کتب بسیار در ردّ آنان نوشته‌اند مانند ابوزید عیسی بن محمد علوی حسینی و ابوجعفربن قبه رازی و ابوعبدالله بن رزام کوفی و ابوجعفر بن عبدک جرجانی و جز اینان ــ رحمة‌الله علیهم ــ. هر کس بخواهد بر بواطن و اسرار این فرقه آگاه شود به همین کتاب‌ها که مشهور و در دسترس طالبان است مراجعه کند». البتّه ظاهر این سخن آن است که ابن قبه کتابی در ردّ اسماعیلیّه نوشته بود، ولی او در نقض کتاب الاشهاد در این باره مطالبی داردو به احتمال زیاد در کتاب الانصاف خود همین بحث را به‌صورت مستوفی‌تری داشته است. ارجاع مؤیّد بالله می‌تواند بـه هـمان آثـار باشد و نه به کتابی مستقلّ و مفرد در ردّ باطنیان چنان‌که ظاهر کلام اوست.

۲. نظریات او در این مورد ــ یعنی عدم اهمیت شجرهٔ نسبی خاص ــ یکسان نیست. نگاه کنید به نقض کتاب الاشهاد، بند ۲۱ / النقض علی ابی‌الحسن علی بن احمد بن بشّار فی‌الغیبه، بند ۵.

حداقل همه بر تصمیم واحد اتفاق نظر کنند) که چه کسی شایسته‌ترین و افضل افراد برای امامت است پیامبر(ص) و سپس هر امام در زمان خود وظیفه دارد که صریحاً جانشین خود را تعیین و به مردم معرفی کند.[۱] این تعیین و نصب بر کسانی که در آن زمان زنده و حاضر بوده و آن را از خود آن بزرگواران شنیده باشند حجت مطلق و قاطع عذر است و سپس بر کسان دیگر که در مناطق دیگر یا ادوار دیگر زندگی کرده و شخصاً از آن بزرگواران نشنیده باشند از راه نقل همان افراد که به شخص خودشاهد بوده و شنیده‌اند ثابت و حجّت می‌شود. این نقل باید نقلی صحیح و غیرقابل تردید باشد، نقلی که گروه‌های مختلف مردم در نقاط گوناگون در طی هر نسل به نسل دیگر بازگو کرده باشند به‌طوری که امکان تبانی آن راویان بر جعل آن سخن به‌طور عادی منتفی باشد. چنین روایت را در اصطلاح «متواتر» می‌خواندند و همهٔ دانشمندان مسلمان از تمامی فِرَق آن

---

۱. این همان اساس نصّ یا وصیّت است که لزوماً مقتضی آن نبود که امامت امری موروثی باشد. بسیاری از روایات اولیهٔ شیعه، مسألهٔ نسب خاص را در جزء شرایط امام ذکر نمی‌کنند بلکه بر مسألهٔ افضلیت و نصب منصوص از جانب امام قبل تأکید می‌نمایند (مثلاً رجوع کنید به بصائرالدرجات: ۴۸۹ / کافی ۱: ۲۷۷ و ۲۸۵ / غیبت نعمانی: ۲۴۲ / خصال: ۴۲۸. نیز بحارالانوار ۲۵:۱۱۵-۱۷۵ برای موارد مختلف دیگر). نگارندگان کتاب‌های ملل و نحل اسلامی در قرون اولیه گفته‌اند که شیعیان امامی بر سر این مسأله اختلاف نظر داشته و برخی از آنان می‌گفته‌اند که مقام امامت موروثی نیست بلکه تابع نصّ و نصب امام قبل است (اصول‌الدین عبدالقاهر بغدادی: ۲۸۵-۲۸۶ / شرح رسالهٔ حورالعین: ۱۵۰. مقایسه کنید با اظهارات مخالف این نظر و نسبت نظریّهٔ موروثی بودن امامت به همهٔ شیعهٔ امامیه در رسالهٔ الردّ علی‌الروافض منسوب به قاسم بن ابراهیم رسّی: ۱۰۴ و ۱۰۵ / المقالات والفرق: ۱۰۲ و ۱۰۶ و ۱۰۷). البته همین نگارندگان می‌گویند که اکثریت شیعه قائل به موروثی بودن آن مقام هستند که باتوجه به روایات بسیاری که شیعیان در این مورد برای یکدیگر نقل می‌کرده‌اند به‌نظر می‌رسد این گزارش درست باشد (رجوع کنید به قرب‌الاسناد: ۱۴۶ / کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی: ۹۲ / کافی ۱:۲۸۴-۲۸۶ و ۳۵۱ / الامامة والتبصره: ۱۷۹، ۱۸۸-۱۸۹ و ۱۹۱ / رجال کشی: ۲۵۴ / غیبت نعمانی: ۲۴۲ / کمال‌الدین: ۳۲۳ و ۴۲۶).

را حجتی غیرقابل تردید می‌شمردند.

ابن قِبه معتقد است که فرق اصلی میان صراط مستقیم تشیّع امامی و فِرَق منشعبهٔ دیگر، وجود چنین نقل صحیح متواتر است چه شیعیان امامی پیرو حق چنین نقل متواتری را در هر نسل بر این‌که امام پیش، جانشینی را که آنان بدو گرویده‌اند تعیین کرده است دارند درحالی که فِرَق انشعابی تنها به روایات آحاد و شاذّی تکیه کرده و استناد می‌نمودند. البته تواتر مورد نظر ابن قبه تنها میان شیعیان و طرفداران مکتب حق بود ولی او می‌گوید که نقل متواتر آنان در این مورد مانند هر نقل متواتر دیگر در هر مورد دیگر حجت است چون ضابطه و عدد لازم برای حصول تواتر در آن عیناً وجود دارد. در حصول تواتر نوع مسأله و خصوصیت مذهبی روایت‌کنندگان شرط نشده و اساس آن، حصول اطمینان نفس (از نقل گروهی کثیر از راویان در اماکن مختلف) بر عدم تبانی آنان بر کذب و جعل است. پس اگر کسی در صحت نقل راویان شیعه در نصب صریح ائمّه اطهار نسبت به جانشینان خود در هر دوره شک کند و بگوید که باید روات غیرشیعه هم چنان نصبی را شنیده و در چنان نقلی مشارکت داشته باشند هیچ روایتی در جهان حجت نخواهد بود چون ضابطهٔ حجّیت در همه مشترک است. اگر ضابطهٔ حجّیت دستخوش خلل شود دیگر اثبات معجزات انبیاء، جز قرآن مجید که معجزهٔ حاضر وزنده است، و وجود و حقّانیت مذاهب سلف که همه مبتنی بر همین‌گونه نقل‌های متواتر است غیرممکن خواهد بود زیرا تمام این‌گونه مطالب را کسانی که خود بدان ایمان آورده بودند روایت کرده و هیچ‌یک را تمامی جهانیان در سراسر عالم ندیده و گزارش نکرده بودند.[1]

---

۱. همین تحلیل و استدلال در کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی: ۸۹ هم آمده است.

نصّ و نصب پیامبر اکرم(ص) نسبت به مولای متّقیان(ع) نصّ و نصبی صریح و آشکار (و به اصطلاح کلامی «نصّ جلی») بود. با این وجود، اکثریّت مسلمانان صدر اول که از آن نصّ پیروی نکردند لزوماً چنان‌که برخی از شیعیان صدر اول گمان می‌کردند، مرتد نشده و از اسلام خارج نگردیده بودند. در میان سر و صداهای طالبان ریاست و اختلافات و شلوغ‌بازی‌های گروهی از مردمان در جامعه‌ای که اکنون با رحلت رهبر بزرگ خود در شوک و بی‌تصمیمی فرو رفته بود ناگهان تعبیر و تفسیری از مسألهٔ جانشینی آن حضرت به جامعه عرضه شد که آن امر را نهایتاً موکول به تصویب مردم و انتخاب آنان می‌نمود. بیشتر کسانی که در آن آشفته بازار این تفسیر را پذیرفته و با جانشین منصوص پیامبر(ص) بیعت نکردند به توهّم صحّت آن تفسیر چنین کردند. آن البته نادرست بود ولی عامّهٔ مردم (نه هسته‌های فعال و توطئه‌گر اصلی که می‌دانستند چه می‌کنند) در خیال خود عالمانه و عامدانه دستور پیامبر اکرم(ص) را زیر پا نمی‌گذاردند و بنابراین کار آنان موجب ارتداد از شریعت سیّدالمرسلین نبوده است.[۱]

برخلاف آن‌چه غالیان می‌گفته‌اند، ائمّهٔ اطهار تنها دانشمندانی برجسته و پرهیزکار و عالم به شریعت بوده و بر غیب آگاه نبودند که این از مختصّات پروردگار است. هرکس معتقد باشد کسی جز او بر غیب آگاهی دارد مشرک است. هرکس بگوید که خداوند تصمیم خود را به‌خاطر

---

۱. نگاه کنید به عبارت نقل‌شده از کتاب الانصاف او در شافی ۱۲۷:۱ (و از آن‌جا در تلخیص الشافی ۲:۱۱۹-۱۲۳) که در مغنی قاضی عبدالجبّار ۲۰ (قسمت اول): ۱۵۸ و محصّل فخر رازی: ۳۶۳ نیز نقل شده است. نظراتی مسالمت‌جویانه‌تر از این نیز در میان دانشمندان شیعی در ادوار متأخّرتر وجود داشته که نمونه‌ای از آن را در شرح نهج‌البلاغهٔ ابن ابی‌الحدید ۲۰:۱۱-۱۲ (به نقل از یکی از فقهای شیعهٔ آن عهد) می‌توان یافت.

تغییر شرایط عوض می‌کند، کافر است.[۱]

تأثیر نظریهٔ امامت ابن قبه بر کلام شیعه و متکلّمین ادوار متأخّر بسیار عمیق و دیرپا بود. دانشمندانی چون شریف مرتضی و شیخ طوسی نه تنها خطوط اصلی نظریهٔ او را، جز در مسألهٔ عدم اهمیت نسب و نظام پدر و فرزندی، پذیرفتند بلکه حتی اصل عبارات و تعابیر او را در این مبحث به‌کار بردند.[۲] تکرار عبارات شناخته‌شده از کتاب انصاف او، معمولاً با

---

۱. نقض کتاب الاشهاد: بندهای ۲۵، ۳۴ و ۵۵ و جز آن.

۲. مثلاً استدلال به تواتر نص در میان شیعیان در مورد جانشینی هریک از ائمّهٔ اطهار در این منابع آمده است: کفایةالاثر: ۳۱۴، ۳۲۶، ۳۲۸ / شافی مرتضی ۲:۷۶-۸۰، ۳:۱۴۵-۱۴۶ / ذخیرهٔ او: ۴۶۳ و ۵۰۲ / المفصح فی‌الامامهٔ شیخ: ۱۱۸ و ۱۳۴ / اقتصاد او: ۲۰۳ و ۲۳۵ / تمهیدالاصول او: ۲۵۳، ۳۹۳، ۳۹۹ / کافی ابوالصلاح حلبی: ۷۰ و ۱۰۰ / تقریب‌المعارف او: ۱۳۷ / اعلام‌الوری: ۲۰۷، ۲۷۲، ۲۹۶، ۳۴۵ / المنقذ من‌التقلید ۲:۳۶۹ / قواعدالمرام: ۱۹۰. البته طبرسی در اعلام‌الوری: ۲۵۷ و ۳۵۷ (نیز نگاه کنید به ۲۶۵) در اعتبار این دعوی از این راه تردید می‌کند که ترس و رعب حاکم در زمانی که بنی امیه و بنی عبّاس در قدرت واقعی بوده و اوضاع را به‌شدت کنترل می‌کردند مانع از آن می‌شد که شیعیان بتوانند آزادانه دربارهٔ امام خود صحبت کنند چه برسد به آن که نصّ امامی را در مورد جانشین او به اطلاع یکدیگر برسانند چون این کار در حدّ مخالفت با خلیفهٔ زمان تلقی می‌شد. او نتیجه می‌گیرد که بنابراین در مورد امامت حضرت سجاد، امام باقر و امام هادی، بلکه بیشتر امامان دیگر هم (ص ۲۵۷) راه درست، استدلال با دلایل عقلی به‌عنوان قرائن قطعی خارجی است نه دعوی تواتر نصّ [پس از این، در مسائل جارودیّه: ۴۶-۴۷ دیدم که شیخ مفید نیز عدم تواتر نصّ را قبول دارد ولی می‌گوید که انضمام استدلالات عقلی در اصل وجوب نصب امام به روایات آحاد وارده در این باب، موجب اعتبار آن اخبار آحاد است از باب احتفاف به قرینهٔ قطعیّهٔ خارجیّه].

همچنین تحلیل و نظر ابن قبه در مورد معنی کلمهٔ مولی که در حدیث غدیر به‌کار رفته و استدلالی که او با اشعار و ادبیات عرب بر این‌که متفاهم عرفی از آن، رهبر و رئیس است، نموده است (چنان‌که از او در مجالس مفید ۱:۴ و مغنی قاضی عبدالجبّار ۲۰ [قسمت اول] ۱۴۵-۱۴۶ و ۱۵۵ نقل شده) در شافی ۲:۲۶۸-۲۷۳ / ذخیره: ۴۴۸-۴۵۰ / مفصح: ۱۳۴-۱۳۸ / اقتصاد: ۲۱۷-۲۲۲ / تمهیدالاصول: ۳۹۵-۳۹۹ / تقریب‌المعارف: ۱۵۱-۱۵۵ و مآخذ دیگر آمده

←

تلخیص و بدون اسناد به مؤلف، در بسیاری متون متأخّرتر چنین به ذهن می‌رساند که گویا بسیاری از این متون براساس نظم و ترتیب همان کتاب ابن قبه تألیف شده و همان تقسیم‌بندی و استدلالات و تحلیلات او را پیروی نموده است.

* * *

در موضوع غیبت امام زمان(عج) ابن قبه بر این نکته اصرار و تأکید داشت که این عقیده، نتیجهٔ منطق و ضروری مبانی مذهب حق شیعهٔ امامیّه در مسأله امامت است و نباید به تنهایی و جدا و مستقل از کل نظام مورد بحث قرار گیرد. اگر کسی این مقدمه را بپذیرد که جامعه همواره به امامی نیازمند است که او نیز به‌نوبهٔ خود باید همواره وسیلهٔ امام پیشین نصب و تعیین شده باشد امام یازدهم لزوماً بایداین منصب را به کسی پس از خود واگذار نموده باشد.[۱] شمارهٔ افرادی که چنین نصب و تعیینی را از آن امام نسبت به جانشینی فرزند خویش نقل کرده‌اند به حدّ نصاب لازم برای حصول تواتر می‌رسد و بنابراین باید شهادت آنان بر این مسأله پذیرفته شود. اگر شهادت این گروه را نپذیریم تمام نظام ثبوت نقلی که در ضابطهٔ حجّیت با این شهادت برابر است درهم فرو خواهد ریخت و با فروریختن آن، نظام شرایع واژگون خواهد شد. از طرف دیگر چون این فرزند در مرآی و منظر عمومی قرار نگرفته و جامعه اورا به چشم ندیده

← است (همچنین نگاه کنید به تمهید باقلانی: ۱۶۹-۱۷۲).

همچنین تحلیل او در مورد خلط مبحثی که نسبت به دستورالعمل پیامبر اکرم(ص) در مورد جانشینی حضرتشان شده و منجر به نتیجه‌گیری نادرست مسلمانان صدر اول در آن باب شده بود در شافی مرتضی ۱: ۱۲۷ (نیز رجوع کنید به جوابات مسائل طرابلسیّات ثانیهٔ او: ۳۴۰) / مفصح: ۱۲۶-۱۲۷ / اقتصاد: ۲۱۱-۲۱۲ / تمهیدالاصول: ۳۸۵-۳۸۶ پیروی شده است.

۱. همین طرز تحلیل و استدلال در کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی: ۹۲ هم دیده می‌شود.

است شخص نتیجه می‌گیرد که او در غیبت به سر می‌برد. امام حتی اگر در غیبت و اختفا باشد امام است، همان‌طور که پیامبر(ص) هم در یک دو فترتی که به نقل منابع از انظار پنهان بود (که البته از نظر زمانی از غیبت مورد سخن کوتاه‌تر بودند) همچنان پیامبر بود.[۱] هنگامی که امام عصر(عج) ظاهر شود شاید لازم باشد دعوی امامت خود را با معجزه‌ای همراه سازد،[۲] البته درصورتی که خداوند آن را در مصلحت نظام وجود ببیند که چنین معجزه‌ای را بر دست او ظاهر نماید. ابن قبه همچنین با روایات منقوله از ائمّهٔ پیشین که مدت‌ها قبل از پیشامد غیبت امام دوازدهم، وقوع چنین امر را درآینده به شیعیان گوشزد فرموده بودند استدلال می‌کند.

نظریه و تحلیل ابن قبه در مسألهٔ غیبت امام زمان نیز مانند تحلیل او از اصل مسألهٔ امامت مورد قبول و پیروی دانشمندان پس از او قرار گرفته است.[۳]

* * *

دیدیم که اکثریت مطلق دانشمندان شیعه تا پایان قرن سوم هجری از استدلال عقلی و اجتهاد در فقه به‌شدت خودداری کرده و کار و تلاش علمی خود را در نقل و ضبط گفته‌های معصومین در مسائل مختلف منحصر و متمرکز ساخته بودند. نظر آن بود که فرد هرچند دانشمند و در

---

۱. همین استدلال و تشبیه درکتاب التنبیه ابوسهل نوبختی: ۹۰ و المقالات والفرق: ۱۰۳ هم دیده می‌شود.

۲. شریف مرتضی همین مطلب را در المقنع فی‌الغیبهٔ خود: ۶۶ تأکید می‌کند.

۳. نگاه کنید به الرسالة الخامسة فی‌الغیبهٔ شیخ مفید: ۳۹۹ / تنزیه‌الانبیاء شریف مرتضی: ۱۸۴ / المقنع فی‌الغیبهٔ همو: ۴۱، ۴۸-۴۹، ۵۲-۵۷ / رسالة فی غیبة الحجّهٔ همو: ۲۹۳-۲۹۵ و ۲۹۶ / اقتصاد شیخ: ۲۳۲-۲۳۵ / غیبت او: ۳، ۱۳، ۵۷، ۶۱، ۱۰۰-۱۰۱ / تقریب‌المعارف ابوالصلاح حلبی: ۱۹۸-۱۹۹ و ۲۱۵ (نیز نگاه کنید به برهان او: ۵۳) / المنقذ من‌التقلید ۲:۳۷۲-۳۷۳.

کار تحلیل و نظر ورزیده باشد شریعت قلمرو وحی است نه عقل، و چون امام به‌مثابهٔ منبع موثّق دانش مذهبی و مرجع تفسیر درست شریعت و وحی در جامعه حضور داشت پس جایی برای ظنّ و تخمین و اجتهاد و اعمال نظر در خطّهٔ شرع و دین نبود.[۱] روایتی از حضرت صادق(ع) می‌گفت که حکم هر واقعه در کتاب خدا مشخّص و مبیّن است جز آن‌که عقول مردمان از دستیابی بر آن ناتوان است.[۲] بینش کلی شیعه آن بود که هر مسأله و موردی می‌تواند امکاناً حکمی خاصّ و کاملاً متفاوت با مورد مشابه خود داشته باشد و این تنها امام است که می‌داند آن حکم چیست. از این‌رو گفته می‌شد که فقه شیعه انحصاراً بر نص مبتنی است.[۳] در برابر این گرایش، گرایشی دیگر در میان برخی از دانشمندترین اصحاب ائمّهٔ هدی(ع) وجود داشت که اجتهاد محدود و مشروط را در شریعت مجاز می‌دانست و خود بدان عمل می‌کرد. منظور از چنین اجتهاد، استخراج احکام جزئی از کلیّات و اصولی بود که ائمّهٔ اطهار به آنان تعلیم فرموده بودند.[۴] برخی از این دانشمندان معتقد بودند که حتی خود ائمّهٔ اطهار هم چنین شیوه‌ای را در مورد احکام به‌کار می‌برند و حکم موارد جزئی و مصادیق را از طریق انطباق‌دادن ضوابط کلی شرع که در دست آنان است اعلام می‌فرمایند نه این‌که به عدد افرادو مواردوقوع هر مسأله، حکمی خاصّ و مستقلّ در لوح محفوظ باشد که ائمّه برای کشف حکم هر مسألهٔ

---

۱. رجوع کنید به کتاب درست بن ابی منصور: ۱۵۵ـ۱۵۶ / محاسن برقی: ۲۱۲ـ۲۱۳ و ۲۱۵ / بصائرالدرجات: ۳۰۲ـ۳۰۳ / کافی ۱:۵۶.

۲. کافی ۱:۶۰. برای احادیث مشابه رجوع کنید به محاسن برقی: ۲۰۹ـ۲۱۵ / بصائرالدرجات: ۳۰۲ / کافی ۱:۵۹ـ۶۲ / جامع احادیث الشیعه ۱: ۲۷۵ـ۲۷۶.

۳. محاسن برقی: ۲۱۴ (نحن قوم نتّبع‌الاثر).

۴. رجوع کنید به کتاب مقدمه‌ای بر فقه شیعه: ۲۴ـ۳۱ (از اصل انگلیسی).

کوچک در موارد جزئی باید به آن رجوع می‌نمودند.[۱]

ابن قبه در این مسأله از نظریه‌ای طرفداری می‌کرد که می‌گفت بنیاد شریعت بر نصوص بنا شده و تمام احکام باید از نصّ امام استفاده و اتّخاذ شود. آخر براساس تحلیل او از اساس امامت، نقش و وظیفهٔ اصلی ائمّه به‌عنوان علمای ابرار و مفسّران معتبر قرآن و سنت نبوی(ص) همین تبیین شریعت و بیان احکام الهی بود.[۲] با این وجود، او شرح می‌داد که منظور از این سخن آن نیست که حکم هر مورد کوچک جزئی که پیش می‌آید باید لزوماً از امام استفسار شده و نظر ایشان در هر مورد جزئی لازم باشد. بلکه منظور آن است که در قرآن مجید و در تعلیمات پیامبر اکرم و ائمّهٔ اطهار به‌مقدار کافی قواعد و اصول کلّی و جامع هست که جمیع حوائج بشر و تمام موارد مجهول‌الحکم کلی و جزئی را شامل شده و احکام آن را روشن و بیان کند. هر مشکلی که پیش آید فرد و مصداقی از یک حکم کلی است که در نصوص قرآن کریم یا روایت منقوله از پیامبر و ائمّه صادقین(ع) قبلاً تبیین و توضیح گردیده است پس دیگر نه حاجت و نه جایی برای اجتهاد مستقل و رأی و قیاس به شیوهٔ سنّی آن در میان بود.[۳]

به‌نظر می‌رسد که این نظریه با روش فقهی متکلّمان و دانشمندانی از قبیل یونس بن عبدالرحمن قمی و فضل بن شاذان نیشابوری برابری داشت که گویا از همین شیوه در آثار فقهی خود استفاده می‌نمودند هرچند معاصرین آنان و برخی از متأخّرین اهل حدیث، با برخی تشابهات ظاهری و صوری به اشتباه افتاده و آن را گونه‌ای از قیاس در مفهوم سنّی

---

۱. المقالات والفرق: ۹۸ / تصحیح‌الاعتقاد: ۱۱۴. نیز نگاه کنید به بصائرالدرجات: ۳۰۱ و ۳۸۷ـ۳۹۰ / تفسیر عیّاشی ۱:۲۹۹ / کافی ۱:۶۲.

۲. همچنین نگاه کنید به محاسن برقی: ۲۱۳ـ۲۱۴ / قرب‌الاسناد: ۱۵۷.

۳. نقض کتاب‌الاشهاد، بند ۶۸.

آن گمان برده بودند.[۱] با این همه این شیوه بعداً برای چند قرن به‌عنوان شیوهٔ رایج و معمول و مورد قبول استدلال در مکتب فقهی تشیّع امامی پذیرفته و مورد عمل قرار گرفت تا آن‌که روش‌های دقیق‌تر و پیچیده‌تری وسیلهٔ دانشمندان و فقهای آن مکتب یافته و جایگزین شیوه‌های ساده‌تر و سنتی قدیم گردید. در اعصار اخیر برخی از هواداران مکتب اخباری که از بازگشت به همان سنن ساده‌تر قدیم در استدلال فقهی جانبداری می‌کرده‌اند به همان تحلیل ابن قبه از طبیعت فقه شیعه به‌عنوان قدیم‌ترین و معتبرترین تصویر از شیوهٔ عملکرد استدلال فقهی در مکتب شیعه استناد کرده و گفته‌اند که تفسیر او خط نهایی میان نظام فقاهت شیعه و شیوه‌های استدلالی غیرشیعی دیگر را ترسیم می‌نماید و تخلف از آن شیوه (که به‌نظر آنان در ادوار متأخّرتر با به‌کاربردن قواعد فلسفی و منطق و تجاوز از حد در توسعهٔ مفهوم و به‌کارگیری پاره‌ای احکام جزئی به‌صورت اصول عملیّهٔ عام انجام گرفته است) تخلّف از نظام شیعه و به‌کارگیری روش‌های غیرشیعی است.[۲]

* * *

نام ابن قبه جز این در سنت شیعی در یک مبحث دیگر نیز فراوان به‌کار می‌رود و آن مبحث حجیت اخبار آحاد است. نظریه‌ای که در آن مبحث از او نقل می‌شود آن است که «جعل حجّیت» برای این‌گونه

---

۱. رجوع شود به قرب‌الاسناد: ۱۵۷ / رساله ابطال‌العمل باخبار الآحاد شریف مرتضی: ۳۱۱. نیز کتاب مقدمه‌ای بر فقه شیعه: ۳۰ـ۳۱ (از اصل انگلیسی). همچنین کتاب سرائر و اسرارالنطقاء، نوشته شده در حدود ۳۸۰ (به تصریح مؤلّف آن در صفحهٔ ۲۵۴ که می‌گوید از زمان رحلت حضرت عسکری تا روزگار تألیف کتاب ۱۲۰ سال گذشته بود): ۲۴۴ که دارد: «ثمّ انتم معشرالشیعة رکبتم آثارهم (یعنی اهل سنّت) و عملتم بالرأی والقیاس» (نیز نگاه کنید به صفحهٔ ۲۵۰ از همان مأخذ).

۲. مصادر الانوار میرزا محمّد اخباری: ۲ر.

اخبار ــ یعنی این‌که شارع مقدّس، تبعیت از آن را برای مردم واجب نموده باشد ــ از نظر عقلی محال است.

به‌طور کلی متکلمان درصورتی یک روایت را می‌پذیرفتند که از نظر فنّی به حدّ تواتر رسیده و امکان تبانی راویان آن بر جعل و نقل دروغین آن گزارش عادتاً منتفی باشد.[۱] در ادوار اولیهٔ اسلام این مفهوم را به معنی «مجمع علیه» همهٔ جامعهٔ اسلامی می‌دانستند یعنی آن‌چه همهٔ مسلمانان بر آن اتفاق نظر داشته باشند هرچند در قرآن کریم ذکری به صراحت از آن نشده باشد چنان‌که در عدد نمازهای یومیه و رکعات آن،[۲] یعنی اموری که بعداً آن را ضرورات شرع نام نهادند. این نوع از اخبار بود که واصل بن عطا، از متکلمان اولیه (متوفی ۱۳۱)، خبر مجمع علیه نام نهاده بود[۳] و بعداً یک دانشمند شیعه از آن به‌عنوان سنّةالرسول

---

۱. برای زیربنای فلسفی این نظریه و مباحثات مربوط به آن رجوع کنیدبه رسالهٔ حسن بن سهل بن سمح بن غالب (متوفی ۴۱۸) «فی اوصاف‌الاخبار الّتی یخبر بها کثیرون» که دوبار به چاپ رسیده است.

۲. نگاه کنید به اصول سرخسی ۱:۲۸۲-۲۸۳ و کتاب الشجرهٔ ابوتمّام اسماعیلی، ذیل فرق مرجئه.

۳. الاوائل ابوهلال عسکری ۲:۱۱۹. براساس اطلاع این مأخذ، واصل نخستین کسی بود که منابع معتبر دانش مذهبی را در چهار قسم: قرآن، سنّت نبوی مورد قبول همه، اجماع و عقل دسته‌بندی کرد. در سنّت شیعی، مشابه چنین تبویب را از حضرت موسی بن جعفر(ع) نقل کرده‌اند که در نوشته‌ای کوتاه و جامع، منابع معتبر دانش دینی را چنین بیان فرموده‌اند: «اجماع‌الامّة علی‌الضرورة الّتی یضطرّون الیها بالاخبار المجمع علیها و.. حجّة من کتاب‌الله مجمع علی تأویلها، و سنّة مجمع علیها لا اختلاف فیها، او قیاس تعرف‌العقول عدله ولا یسع خاصّة‌الامّة و عامّتها الشکّ فیه والانکار له» (تحف‌العقول: ۳۰۰ / اختصاص: ۵۲. منظور از قیاس در این عبارت به روشنی، استدلال عقلانی است که متفاهم قدیم و اصلی آن لفظ بود). دسته‌بندی منقول از واصل بن عطا را دانشمند شیعی قرن ششم ابن ادریس حلّی در سرائر خود ۱:۴۶ آورد و پس از آن، با انعطافی در بخش سنّت، به‌عنوان منابع اصلی شریعت در مکتب فقهی شیعه قبول عام یافت.

المتواترة المتّفق علیها یاد می‌کند.[۱] برخی خوارج صدر اول نیز که می‌گفتند در شریعت چیزی واجب نیست مگر آن‌چه صریحاً در قرآن بیان شده و یا همهٔ مسلمین از همهٔ فرق روایت کرده باشند[۲] به روشنی چنین مفهومی را در نظر داشته‌اند. دو متکلّم مشهور قرن دوم، حفص‌الفرد و ضراربن عمرو، نیزکه گفته‌اند احکام دین پس از پیامبر تنها از راه اجماع قابل اکتشاف است پس آن‌چه آحاد مردم (و نه کل جامعه) از آن حضرت نقل کرده باشند قابل قبول نیست[۳] به‌وضوح به همین مفهوم اشاره می‌نموده‌اند. این نظریات و گفته‌ها بسیار مهم است چون متفاهم اصلی و قدیم سه مفهوم اجماع، خبر متواتر و اخبار آحاد را روشن می‌سازد.[۴] بعدها این اصطلاحات دستخوش تغییرات شد. مفهوم قدیم متواتر راه به مفهوم جدید اجماع داد که یکی از اقسام آن اجماع امّةالمؤمنین و اعتقاد عمومی و سیرهٔ عملی متصل آنان بود که دلیل اعتبار عقلائی و عرفی داشت اما برای سایر اقسام آن مفهوم جدید ــ که تنها اتفاق نظر علماء بود ــ دلیل حجّیت روشنی دیده نمی‌شد. مفهوم قدیم متواتر را نخست تنزّل داده و به معنی روایتی که «عدهٔ بی‌شماری از آحاد» در هر نسل نقل کرده باشند گرفتند. ابراهیم نظّام متکلّم معتزلی مشهور (متوفی ۲۳۱) نظر داد که چنین مفهومی برای نفی احتمال تبانی کافی نیست[۵] و از طرف دیگر عده‌ای دیگر گفتند که چنین روایتی هرگز در اسلام دیده نشده

---

۱. ابن ادریس در سرائر ۱:۴۶. نیز ببینید رسالهٔ جبر و تفویض منسوب به امام هادی(ع) را در تحف‌العقول: ۳۳۹ و احتجاج ۲:۲۵۱-۲۵۲.
۲. مسائل‌الامامه: ۶۹.
۳. ملل شهرستانی ۱:۱۰۳.
۴. برای تفصیل بیشتر در این باب همچنین رجوع کنید به مجالس مفید ۱:۶۰.
۵. الفرق بین‌الفرق: ۱۲۸.

است.[۱] شمارهٔ لازم برای حصول وصف تواتر بعدها به شدت پایین آورده شد[۲] به‌خصوص وسیلهٔ اهل حدیث که هر روایتی را که بیش از دو[۳] یا سه نفر[۴] روایت کرده بودند متواتر می‌خواندند. نتیجتاً مفهوم اخبار آحاد هم تغییر کرد و به‌جای متفاهم اصلی خود که روایات آحاد افراد (دربرابر نقل کل جامعه) بدون عنایت به شمارهٔ آن آحاد بود به‌معنی روایاتی که یک یا چند نفر اندک آن را روایت کرده باشند، درآمد.

متکلمان و اهل حدیث بر سر اعتبار و حجّیت اخبار آحاد به‌شدت با یکدیگر اختلاف نمودند. متکلمان معمولاً چنین روایاتی را بدون توجه به وضع راوی آن بی‌اعتبار می‌دانستند[۵] مگر آن‌که قرینهٔ قطعیّه‌ای بر اعتبار آن قائم می‌شد.[۶] این چنین روایات محفوف به قرائن قطعیّه طبیعتاً در عنوان کلی السنّة المقطوعة بها جای می‌گرفت.[۷] اهل حدیث معتقد بودند که هر روایتی که وسیلهٔ راویان معتبر و مورد وثوق روایت شده باشد معتبر است و برای این مدّعا از قرآن مجید و روش عملی مردم در زندگی یومیّهٔ خود شواهدی نقل می‌کردند. متکلّمان آن شواهد را با استدلالات متقابلی رد کرده و برخی[۸] حتی کوشیدند بر مدّعای خود

---

۱. مسلّم‌الثبوت ۲:۸۷.
۲. تفصیل اقوال را در این باب در الاحکام فی اصول‌الاحکام آمدی ۲:۲۵ می‌توان دید.
۳. کمال‌الدین: ۸۴.
۴. مسلّم‌الثبوت ۲:۸۸-۸۹.
۵. نگاه کنید به تبیان شیخ ۹:۳۴۴.
۶. برای نمونه نگاه کنید به تذکرهٔ مفید: ۱۹۳ / ارشاد جوینی: ۴۱۶ / الاحکام فی اصول الاحکام آمدی ۲:۴۹-۵۰. همچنین رجوع شود به شرح‌السیر الکبیر سرخسی ۳:۵۸ و اصول او ۱:۳۳۲.
۷. جوابات مسائل موصلیّات ثالثه از شریف مرتضی: ۲۰۹ و ۲۱۰ / المنقذ من‌التقلید سدیدالدّین حمّصی، مبحث امامت.
۸. ابن‌المرتضی در منهاج‌الوصول: ۴۸۰ این نظر را به ابوبکر محمّدبن اسحاق کاشانی ظاهری ←

دلیل عقلی اقامه کنند و بگویند حتی اگر سیره و عرف عملی مردم در زندگی یومیه و امور معاش بر عمل به اخبار آحاد باشد برای شریعت عقلاً غیرممکن است که آن‌گونه اخبار را درمسائل دینی حجّت سازد. مبنای استدلال آن بود که شارع نباید چیزی جز طرق قطعی را برای کشف احکام به مردم پیشنهاد نماید. بسیاری از اخبار آحاد بی‌تردید نادرست هستند پس اگر شارع آن را برای مردم حجت نموده و بدان به‌عنوان طرق کشف احکام، اعتبار بخشد ناگزیر در بسیاری از موارد، مردم در مفسدهٔ مخالفت با واقع و حتی اعتقادات مخالف با واقع خواهند افتاد. حتی دعوی پیامبران را که به نوعی اِخبار از نصب آنان وسیلهٔ خداوند به منصب نبوت بود بدون معجزه‌ای که بر صحّت آن دعوا دلالت کند نمی‌توان پذیرفت، پس چگونه شریعت مقدسه می‌تواند به مردم فرمان دهد که گزارش و «دعوی» چند تن آدم معمولی را بدون قرینهٔ قطعی بر صحت بپذیرد؟ این استدلال مهم بود چون اگر پذیرفته می‌شد دیگر جایی برای استدلالات «نقلی» اهل حدیث باقی نمی‌ماند. گفته می‌شود که این نظریه، نخست وسیلهٔ متکلّم معتزلی ابوعلی جبّائی مطرح و پیشنهاد شده بود.[1] اما بیشتر متکلمین آن را نمی‌پذیرفتند و می‌گفتند مفاسد احتمالی ذکرشده کافی نیست که امکان اعتباربخشیدن به اخبار آحاد را

→ (متوفی ۲۸۰)، برخی از متکلمان معتزلی از پیروان مکتب بغداد و تنی چند از متکلمان شیعهٔ امامی نسبت داده است.

۱. الاحکام فی اصول‌الاحکام آمدی ۲:۴۴-۴۵ / کشف‌الاسرار علاءالدین بخاری ۲:۳۷۰ / مسلّم‌الثبوت ۲:۹۵. نیز ابن المرتضی در منهاج‌الوصول: ۴۸۰ که این نسبت را از حاکم جشمی در عیون‌المسائل نقل کرده و خود در درستی آن تردید می‌نماید. در ذریعهٔ شریف مرتضی ۲:۵۲۹ عبارت به‌گونه‌ای است که گویا نظام نیز از این نظر هواداری کرده بود. ابن المرتضی در منهاج‌الوصول: ۴۸۰ دارد که نسبت این نظر به نظّام مشهور است.

برای شارع مقدس (به‌خاطر مصالح اهمّ مترتّب بر آن) از نظر عقلی منتفی سازد، ولی شاهدی در دست نیست که شارع مقدس عملاً چنین کاری کرده باشد.

در میان دانشمندان برجستهٔ شیعه که از نظریهٔ محال‌بودن عقلی اعتباربخشیدن شارع به اخبار آحاد طرفداری کرده بودند[1] تنها کسی که به نام شناخته است ابن قبه است.[2] به همین دلیل این نظریه تا روزگار حاضر در سنت شیعی با نام او پیوند خورده که از آن به رسم معمول با عنوان «شبههٔ ابن قبه» یاد می‌کنند. این نظریه را بیشتر دانشمندان علم اصول فقه از اواسط قرن هفتم تاکنون مورد بحث قرار داده و به‌همین دلیل، نام این دانشمند در بیشتر متون آن علم تا روزگار ما آمده است.[3]

---

۱. شریف مرتضی درجوابات مسائل الموصلیّات الثالثه: ۲۰۲ (و از آن‌جا در سرائر ۴۷:۱) این نظر را به «قوم من شیوخنا رحمهم‌الله» نسبت داده که شیوع پشتیبانی از این نظر را در آن ادوار در سنت شیعی نشان می‌دهد.

۲. قدیم‌ترین مأخذ موجودی که این نظریه را از ابن قبه روایت کرده تا آن‌جا که من دیده‌ام کتاب معارج محقّق حلّی: ۱۴۱ است.

۳. برای نمونه رجوع کنید به معالم‌الاصول: ۲۱۵ / قوانین‌الاصول ۴۳۲:۱ / فصول: ۲۷۱ / رسائل شیخ انصاری: ۲۳ / دررالفوائد: ۳۴۹ / فوائدالاصول ۸۹:۳ / نهایة‌الافکار ۵۵:۳ / تهذیب‌الاصول ۱۳۰:۲-۱۳۱.

ضمـــائم

(۱)

رسالهٔ ابن قبه در پاسخ معتزله

این رساله را چنان‌که شیخ صدوق در آغاز آن تذکر داده است ابن قِبه در پاسخ نامه‌ای که یکی از شیعیان بدو نوشته و نظر او را دربارهٔ پاره‌ای از انتقادات معتزله بر نظریّهٔ شیعه در مورد غیبت امام دوازدهم(ع) جویا شده بود، نگاشته است. دو نکته در این انتقادات مورد تکیه و تأکید قرار دارد: یکی ادّعای شیعه در مورد این‌که امام یازدهم کسی را به‌عنوان جانشین خود نصب کرده سخنی بی‌دلیل است، و دیگر آن که حتی اگر فرض کنیم چنین مسأله‌ای درست باشد از کجا می‌توان پی برد که کسی که در آینده ظهور و ادعا کند که او همان منصوص و منصوب امام یازدهم است راست می‌گوید؟ چون امام یازدهم که هیچ‌وقت جانشین خود را به مردم نشان نداده بود تا همه او را بشناسند و در آینده بر صحت دعوی او شهادت دهند. شیعیان خود ادعا می‌کنند که ترس امام بر جان جانشین خود باعث شد که وی را مخفی کند و پس از رحلت آن حضرت هم که او

همواره در اختفا بوده است. پس مردم هرگز ایشان را ندیده‌اند و امکان تشخیص و انطباق مدعی آیندهٔ مقام امامت را بر منصوص امام پیشین ندارند.

ابن قبه در پاسخ هر دو نکته به شهادت و حضور حلقهٔ اصحاب نزدیک حضرت عسکری(ع) که اکنون زنده و متصدی امور دفتر امامت بودند استناد می‌کند. او می‌گوید که نصب و نصّ امام معصوم و وجود فرزند او با شهادت این مردان پارسا ثابت شده و هم اینان هستند که باید در آینده شهادت دهندکه مدعی مقام امامت و جانشینی امام عسکری(ع) آیا همان فرزند و منصوب ایشان است یا خیر؟ (این نکته روشن می‌کند که این رساله پیش از حوالی سال ۲۸۵ هجری که به گفتهٔ ابوسهل نوبختی تقریباً تمامی خواص اصحاب حضرت عسکری(ع) درگذشته بودند[1] نوشته شده است). از سوی دیگر نظریه و تحلیل شیعه از امامت اقتضا دارد که در هر زمان، ناگزیر باید امامی در جهان وجود داشته باشد و این ضرورت تا پایان جهان صادق و موجود است و هر امام باید پیش از رحلت خود جانشین خویش را صریحاً به مردم معرفی کند. نتیجهٔ منطق این دو مقدمه آن است که امام یازدهم، جانشینی برای خود پیش از رحلت مشخص فرموده است. کسی که بعداً ظاهر شود و خود را همان جانشین بخواند جز از راه شهادت اصحاب خاص امام یازدهم، شاید لازم باشد معجزه‌ای را با دعوی خود همراه سازد تا حقانیت دعوی خویش را به اثبات رساند، همچنان که پیامبران برای اثبات دعوی خود ناچار از آوردن معجزه بودند. این درصورتی است که هیچ راه دیگری برای اثبات حقانیت آن دعوی وجود نداشته باشد.

---

۱. کتاب التنبیه: ۹۳.

مسألة في الإمامة

[كتب بعض الإماميّة إلى أبي جعفر بن قبة كتاباً يسأله فيه عن مسائل فورد في جوابها:]

١. أمّا قولک ــ أيّدک الله ــ حاکياً عن المعتزلة أنّها زعمت أنَّ الإماميّة تزعم أنَّ النصَّ على الإمام واجب في العقل، فهذا يحتمل أمرين: إنْ كانوا يريدون أنّه واجب في العقل قبل مجيء الرسل و شرع الشرايع فهذا خطأ، و إنْ أرادوا أنَّ العقول دلّت على أنّه لابدَّ من إمام بعد الأنبياء فقد علموا ذلک بالأدلّة القطعيّة و علموه أيضاً بالخبر الّذي ينقلونه عمّن يقولون بإمامته.

٢. و أمّا قول المعتزلة: إنّا قد علمنا يقيناً أنَّ الحسن بن علي مضى و لم ينصَّ، فقد ادَّعوا دعوى يخالفون فيها و هم محتاجون إلى أن يدلّوا على صحّتها، و بأيّ شيء ينفصلون ممّن زعم من مخالفيهم أنّهم قد علموا من ذلک ضدَّ ما ادَّعوا أنّهم علموه؟ و من الدّليل على أنَّ الحسن بن علي قد نصَّ أثبات أمامته، و صحّة النصّ من النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم و فساد الاختيار، و نقل

الشيعة عمّن قد أوجبوا بالأدلّة تصديقه أنَّ الإمام لايمضي أو ينصَّ على أمام كما فعل رسول‌الله ﷺ إذ كان‌الناس محتاجين في كلِّ‌عصر إلى من يكون خبره لا يختلف ولا يتكاذب، كما اختلفت أخبار الأمّة عند مخالفينا هؤلاء و تكاذبت، و أن يكون إذا أمر آئتُمِرَ بطاعته ولا يد فوق يده ولا يسهو ولا يغلط، و أن يكون عالما ليعلّم‌الناس ما جهلوا و عادلاً ليحكم بالحقّ. و من هذا حكمه فلابدَّ من أن ينصَّ عليه علّام الغيوب على لسان من يؤدّي ذلك عنه، إذ كان ليس في ظاهر خلقته ما يدلُّ على عصمته.

۳. فإن قالت المعتزلة: هذه دعاوى تحتاجون إلى أن تدلّوا على صحّتها.

قلنا: أجل! لابدَّ من‌الدلائل على صحّة ما ادّعيناه من ذلك، و أنتم فإنّما سألتم عن فرع والفرع لا يُدَلّ عليه دون أن يُدَلَّ على صحّة أصله، و دلائلنا في كتبنا موجودة على صحّة هذه الأصول. و نظير ذلك أنَّ سائلاً لو سألنا الدّليل على صحّة الشرايع لاحتجنا أن ندلَّ على صحّة‌الخبر و على صحّة نبوّة‌النّبيّ ﷺ و على أنّه أمر بها، و قبل ذلك أنّ الله عزَّ وجل واحدٌ حكيمٌ، و ذلك بعد فراغنا من‌الدّليل على أنَّ العالم محدث. و هذا نظير ما سألونا عنه.

٤. و قد تأمّلت في هذه‌المسألة فوجدت غرضها ركيكاً، و هو أنّهم قالوا لو كان الحسن بن علي قد نصَّ على من تدّعون إمامته لسقطت الغيبة. والجواب في ذلك أنّ الغيبة ليست هي‌العدم، فقد يغيب الإنسان إلى بلد يكون معروفاً فيه مشاهداً لأهله و يكون غائباً عن بلد آخر، و كذلك قد يكون الإنسان غائباً عن قوم دون قوم و عن أعدائه لا عن أوليائه فيقال إنّه غائب و إنّه مستتر. و إنّما قيل غائب لغيبته عن أعدائه و عمّن لا يوثق بكتمانه من أوليائه، و أنّه ليس مثل آبائه ــ عليهم السّلام ــ ظاهراً للخاصّة والعامّة. و أولياؤه مع هذا ينقلون وجوده و أمره و نهيه، و هم عندنا ممّن

تجب بنقلهم الحجّة إذ كانوا يقطعون العذر لكثرتهم و اختلافهم في هممهم و وقوع الاطمئنان مع خبرهم، ونقلوا ذلک کما نقلوا إمامة آبائه ـ عليهم السّلام ـ و إن خالفهم مخالفوهم فيها. كما تجب بنقل المسلمين صحّة آيات النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم سوى القرآن و إن خالفهم أعداؤهم من أهل الكتاب والمجوس والزنادقة والدهريّة في كونها. و ليست هذه مسألة تشتبه على مثلک مع ما أعرفه من حسن تأمّلک.

٥. و أمّا قولهم: إذا ظهر فكيف يعلم أنّه ابن الحسن بن علي؟ فالجواب في ذلک أنّه قد يجوز بنقل من تجب بنقله الحجّة من أوليائه كما صحّت إمامته عندنا بنقلهم. و جواب آخر و هو أنّه قد يجوز أن يظهر معجزاً يدلُّ على ذلک. و هذا الجواب الثاني هوالّذى نعتمد عليه و نجيب الخصوم به، و إن كان الأوّل صحيحاً.

٦. و أمّا قول المعتزلة: فكيف لم يحتجَّ عليهم علي بن أبي طالب بإقامة المعجز يوم الشورى؟ فإنّا نقول: إنَّ الأنبياء والحجج إنَّما يظهرون من الدلالات والبراهين حسب ما يأمرهم الله عزَّ و جلَّ به ممّا يعلم الله أنه صالح للخلق، فإذا ثبتت الحجّة عليهم بقول النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم فيه و نصّه عليه فقد استغنى بذلک عن إقامة المعجزات. اللهمَّ إلّا أن يقول قائل إنَّ إقامة المعجزات كانت أصلح في ذلک الوقت، فنقول له: و ما الدّليل على صحّة ذلک؟ و ما ينكر الخصم من أن تكون إقامته لها ليست بأصلح و أن يكون الله عزَّ و جلَّ لو أظهر معجزاً على يديه في ذلک الوقت لكفروا أكثر من كفرهم ذلک الوقت ولادَّعوا عليه السحر والمخرقة؟ و إذا كان هذا جائزاً لم يعلم أنَّ إقامة المعجز كانت أصلح.

٧. فإن قالت المعتزلة: فبأيّ شيء تعلمون أنَّ إقامة من تدَّعون إمامته المعجز على أنّه ابن الحسن بن علي أصلح؟

قلنا لهم: لسنا نعلم أنّه لابدَّ من إقامةالمعجز في تلك الحال و إنّما نجوّز ذلك. اللّٰهمَّ إلّا أن يكون لا دلالة غير المعجز فيكون لابدَّ منه لإثبات الحجّة، و إذا كان لابدَّ منه كان واجباً، و ما كان واجباً كان صلاحاً لا فساداً. و قد علمنا أنَّ الأنبياء قد أقاموا المعجزات في وقت دون وقت و لم يقيموها في كلِّ يوم و وقت و لحظة و طرفة و عند كلِّ محتجٍّ عليهم ممّن أراد الاسلام، بل في وقت دون وقت على حسب ما يعلمالله عزّ و جلّ من الصلاح. و قد حكىالله عزَّ و جلَّ عنالمشركين أنّهم سألوا نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم أن يرقى فيالسماء و أن يسقط السماء عليهم كسفاً أو ينزِّل عليهم كتاباً يقرؤونه و غير ذلك ممّا فيالآية فما فعل ذلك بهم، و سألوه أن يحيي لهم قصيَّ بن كلاب و أن ينقل عنهم جبال تهامة فما أجابهم إليه، و إن كان قد أقام لهم غير ذلك منالمعجزات. فكذا حكم ما سألت المعتزلة عنه. و يقال لهم كما قالوا لنا: لم نترك أوضح الحجج و أبين الأدلّة من تكرُّر المعجزات والاستظهار بكثرة الدلالات؟

۸. و أمّا قول المعتزلة: إنّه احتجَّ بما يحتمل التأويل، فيقال: فما احتجَّ عندنا على أهل الشورى إلّا بما عرفوا من نصّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لأنّ أولائك الرؤساء لم يكونوا جهّالاً بالأمر و ليس حكمهم حكم غيرهم منالأتباع. و يقلّب هذا الكلام على المعتزلة فيقال لهم: لِمَ لَمْ يبعثالله عزَّ و جلَّ بأضعاف من بعث منالأنبياء؟ و لِمَ لَمْ يبعث في كلِّ قرية نبيّاً و في كلِّ عصر و دهر نبيّاً أو أنبياء إلى أن تقومالساعة؟ و لِمَ لَمْ يبيّن معاني القرآن حتّى لا يشكَّ فيه شاكٌّ؟ و لِمَ تركه محتملاً للتأويل؟ و هذهالمسائل تضطرُّهم إلى جوابنا.

(۲)

رسالهٔ یکی از طرفداران جعفر کذّاب

و پاسخ ابن قبه به آن

آن‌چه در این بخش می‌آید متن رساله‌ای است که یکی از طرفداران جعفر برادر حضرت عسکری(ع) به نام ابوالحسن علی بن احمد بن بشّار در ردّ نظریهٔ شیعیان پیرو آن حضرت که اکنون معتقد به امامت و غیبت فرزند ایشان بودند نگاشته بود همراه با پاسخی که ابن قبه بدان داده است.

اساس سخن ابن بشّار در آن رساله این است که ادعای اصحاب خاص حضرت عسکری(ع) بر این‌که ایشان فرزندی داشته‌اند بی‌اساس است. پیش از آن‌که رحلت آن امام روی دهد کسی هرگز چنین فرزندی را ندیده و دربارهٔ او چیزی نشنیده بود و از تاریخی هم که ادعای وجود این فرزند شده هنوز کسی او را ندیده است. نظریه و تحلیل شیعی در باب امامت اقتضا دارد که همواره امامی از خاندان پیامبر(ص) در جامعه

وجود داشته باشد که مردم مسائل و مشکلات دینی خود را نزد او برند و از او رهنمود بگیرند. اکنون که حضرت عسکری(ع) درگذشته است، تنها کسی که از این شاخهٔ خاندان پیامبر برای مردم بازمانده جعفر برادر اوست و بدین‌ترتیب منطقاً او باید به‌عنوان امام شناخته شود.[1]

در پاسخ به این استدلال، ابن قبه چنین می‌گوید که البته نظریه و تحلیل شیعی از امامت، مقتضی آن است که در هر زمان، امامی از دودمان پیامبر(ص) وجود داشته باشد ولی آن نظریه، یک اقتضای دیگر هم دارد و آن این‌که امام بعد، همیشه باید فرزند امام قبل باشد. امامت حضرت عسکری(ع) در روزگار خود از راه نقلِ متواترِ نصّ و نصب پدر ایشان حضرت هادی(ع) که امامت وی مورد اتفاق نظر میان هواداران خط اصلی تشیّع و طرفداران جعفر بود به اثبات رسیده بود، چنان‌که تشکیک در اعتبار چنان نقل متواتر، اساس حجیّت اخبار را در عالم وجود، و به تبع آن اعتبار و صحت همهٔ ادیان را که براساس چنان اخبار بنیاد گردیده است درهم می‌ریخت. نتیجهٔ منطق این مقدمات آن است که حضرت عسکری(ع) که براساس آن نصّ متواتر، امام حق در روزگار خود بود باید لزوماً فرزندی داشته که جانشین او و امام بعدی بوده است هرچند اگر کسی او را در جامعه ندیده باشد. وجود امام به‌عنوان مرجع اعلیٰ لزوماً اقتضا ندارد که او برای همه قابل دسترسی باشد چه تا زمانی که ارتباط با او از راه اصحاب و نزدیکان وی میسر است او عملاً در دسترس آنان است. حتی پیامبر اکرم(ص) هم در ماجرای هجرت از مکه به مدینه چندروزی دراختفا بودند و این مسأله ضرری به رسالت ایشان

---

۱. برای نمونه‌های دیگر از این استدلال در همین مورد رجوع کنید به کافی ۱: ۳۳۱ / کمال‌الدّین: ۵۱۱ / غیبت شیخ: ۱۷۵.

نمی‌زد.

دربارهٔ علی‌بن احمد بن بشّار نگارندهٔ رسالهٔ اصلی، چیزی دانسته نیست جز آن‌که به وضوح از طرفداران امامت جعفر بوده است.[۱] از مطاوی رساله و محتوای آن به‌روشنی پیداست که درحال تحریر آن، جعفر در حیات بوده، هرچند ردّ ابن قبه می‌تواند در آن اوان یا پس از درگذشت جعفر نوشته شده باشد چه در آن قرینهٔ روشنی بر هیچ‌یک از دو طرف احتمال نیست، مگر آن‌که شدت مباحثات و کشمکش‌ها در سال‌های اولیهٔ غیبت شاهدی بر تعلق رساله به همان زمان دانسته شود. به‌عنوان یک احتمال صرف می‌توان پنداشت که مؤلف رساله شاید همان علی‌الطاحن باشد که منابع او را به‌عنوان متکلمی زبردست و شخصیتی برجسته در جامعهٔ فطحیّهٔ کوفه و رهبر طرفداران جعفر در آن شهر معرفی کرده‌اند، چنان‌که در فصل سوم گذشت.

---

۱. محمّد بن علی بن بشّار قزوینی، از مشایخ صدوق ــ که از وی در آثار خود مکرراً نقل کرده (لیست موارد در مقدمهٔ معانی‌الاخبار: ۶۴) و به شهادت کلمهٔ «رحمه‌الله» پس از نام او در کمال‌الدین: ۵۲۴ در حین تحریر آن کتاب در اواسط قرن چهارم هجری درگذشته بود ــ می‌تواند فرزند همین مؤلف باشد چه حذف وسائط در نسب‌ها در مواردی که نام جدّ اعلیٰ (مانند نام بشّار در این مورد) نامی نادر بود و نتیجتاً نقش نام خانواده را برای فرزندان و فرزندزادگان ایفا می‌کرد معمول بوده است. حسن بن محمّد بن بشّار (از راویان حدیث در اوایل قرن سوم) که نام و روایت او در کافی ۲۵۸:۱ و عیون اخبارالرضا ۹۶:۱ و امالی صدوق: ۱۲۸ (نیز مناقب ابن شهر آشوب ۳۲۷:۴ و بحارالانوار ۲۱۲:۴۸) هست نیز شاید از همین خاندان باشد.

النقض على أبي الحسن علي بن أحمد بن بشّار في الغيبة

**[قد تكلّم علينا أبوالحسن علي بن أحمد بن بشّار في الغيبة،
و أجابه أبوجعفر محمّدبن عبدالرّحمن بن قبةالرازي و كان من كلام
علي بن أحمد بن بشّار علينا في ذلك أن قال في كتابه:]**

١. أقول: إنَّ كلَّ المبطلين أغنياء عن تثبيت إنّيّة من يدَّعون له و به يتمسّكون و عليه يعكفون و يعطفون، لوجود أعيانهم و ثبات إنّياتهم، و هؤلاء [يعني أصحابنا] فقراء إلى ما قد غني عنه كلُّ مبطل سلف من تثبيت إنّيّة من يدَّعون له وجوب الطاعة. فقد افتقروا إلى ما قد غني عنه سائرالمبطلين، لأنَّ الزيادة من الباطل تحطُّ والزيادة من الخير تعلو. والحمدلله رب العالمين.

[ثمّ قال]:

٢. و أقول قولاً تعلم فيه‌الزيادة على الإنصاف منّا، و إن كان ذلک غير واجب علينا. أقول: إنّه معلوم أنّه ليس كلُّ مدّع و مدَّعى له بمحقٍّ و أن كلَّ سائل لمدَّع تصحيح دعواه لمنصف. و هؤلاء القوم ادَّعوا أنَّ لهم من قد صحَّ عندهم أمره و وجب له على‌الناس الانقياد والتسليم. و قد قدَّمنا أنّه ليس كلّ مدَّع و مدَّعى له بواجب له التسليم، و نحن نسلّم لهؤلاء القوم الدعوى و نقرُّ على أنفسنا بالابطال ـــ و إن كان ذلک في غاية المحال ـــ بعد أن يوجدونا إنّيّة المدَّعى له ولا نسألهم تثبيت الدعوى. فإن كان معلوماً أنَّ في هذا أكثر من‌الإنصاف فقد وفينا بماقلناه. فإن قدروا عليه فقد أبطلوا، و إن عجزوا عنه فقد وضح ما قلناه من زيادة عجزهم عن تثبيت ما يدَّعون على عجز كلِّ مبطل عن تثبيت دعواه، و أنّهم مختصّون من كلّ نوع من‌الباطل بخاصّة يزدادون بها انحطاطاً عن‌المبطلين أجمعين لقدرة كلّ مبطل سلف على تثبيت دعواه إنّية من يدَّعون له و عجز هؤلاء عمّا قدر عليه كلُّ مبطل. إلّا ما يرجعون إليه من قولهم إنّه لابدَّ ممّن تجب به حجّة‌الله عزَّ و جلَّ، و أجل لابدَّ من وجوده ـــ فضلاً عن كونه ـــ فأوجدونا الإنّيّة من دون إيجاد الدعوى.

٣. و لقد خبّرت عن أبي جعفر بن أبي غانم[1] أنّه قال لبعض من سأله

---

١. ابوجعفر عبدالله بن ابی غانم قزوینی چنان‌که از همین عبارت برمی‌آید از برجستگان جامعهٔ شیعه در آغاز دورهٔ غیبت صغری بوده، ولی نباید فرزند ابوغانم خدمتگزار حضرت عسکری (کمال‌الدّین: ۴۰۸ و ۴۳۱ و ۴۹۲) بوده باشد. این ابن ابی غانم همان کسی است که پس از رحلت حضرت عسکری(ع) موضوع وجود فرزندی برای ایشان را انکارکرد و به‌همین جهت درکشمکش سختی با جامعهٔ شیعه در مورد مسألهٔ جانشین آن امام درگیر شد. شیعیان در این مورد نامه‌ای به ناحیهٔ مقدّسه نوشته و موضوع را گزارش دادند. در توقیعی که از جانب امام(ع) به دست سفیر اول به جامعه رسید امام از این‌که برخی از شیعیان در شک و تردید هستند اظهار غمگینی فرموده‌اند (غیبت شیخ: ۱۷۲-۱۷۳). دانشمند سعد بن عبدالله اشعری از فرزند این شخص، محمّدبن عبدالله بن ابی غانم قزوینی، روایت حدیث می‌کند (کمال‌الدّین: ۳۸۱). مصحّح کمال‌الدّین در پاورقی صفحهٔ ۵۲ این ابوجعفر بن ابی غانم را با علی بن ابی غانم حرّانی که از دانشمندان شیعه در قرن ششم است یکی دانسته که خطائی آشکار است.

فقال: بم تحاجُّ الّذين كنت تقول و يقولون إنّه لابدَّ من شخص قائم من أهل هذا البيت؟[1] قال له: أقول لهم هذا جعفر. فيا عجبا! أيختصم الناس بمن ليس هو بمخصوم. و قد كان شيخ في هذه الناحية ـــ رحمه‌الله ـــ يقول: قد وسمت هؤلاء باللابدّيّة، أي أنّه لا مرجع لهم ولا معتمد إلاّ إلى أنّه لابدَّ من أن يكون هذا الّذي ليس في الكاينات، فوسمهم من أجل ذلک، و نحن نسمّيهم بها. أي أنّهم دون كلِّ من له بُدّ[2] يعكف عليه، إذ كان أهل الأصنام الّتي أحدها البُدّ قد عكفوا على موجود و إن كان باطلاً، و هم قد تعلّقوا بعدم ليس و باطل محض. و هم اللابدّيّة حقّاً، أي لا بُدَّ لهم يعكفون عليه إذ كان كلُّ مطاع معبود. و قد وضح ما قلنا من اختصاصهم من كلِّ نوع الباطل بخاصّة يزدادون بها انحطاطاً. والحمدلله.

[ثم قال]:

٤. نختم الآن هذاالكتاب بأن نقول: إنّما نناظر و نخاطب من قد سبق منه‌الإجماع على أنّه لابدَّ من إمام قائم من أهل هذاالبيت تجب به حجّةالله و يسدُّ به فقر الخلق و فاقتهم، و من لم يجتمع معنا على ذلک فقد خرج من‌النظر في كتابنا فضلاً عن مطالبتنا به، و نقول لكلِّ من اجتمع معنا على هذا الأصل الّذي قدَّمنا في هذا الموضع: كنّا و إيّاكم قد أجمعنا على أنّه لا يخلو أحد من بيوت هذه الدار من سراج زاهر، فدخلنا الدار فلم نجد فيها إلّا بيتاً واحداً، فقد وجب و صحَّ أنَّ في ذلک البيت سراجاً. والحمدلله ربِّ‌العالمين.

---

۱. برای مشابه چنین استدلال و احتجاج علیه شیعهٔ اثنی عشری از جانب اسماعیلیان در قرن چهارم رجوع کنید به کتاب سرائر و اسرارالنطقاء: ۲۴۲.

۲. «بُدّ» که به معنی و درواقع معرّب کلمهٔ بت است در جمهرهٔ ابن درید ۱:۶۵ آمده و او می‌گوید که نتوانسته است اصل آن را بیابد، اما در لسان‌العرب ۳:۸۲ می‌گوید که آن معرّب کلمهٔ فارسی بت است. نشوان حِمیری که در شرح رسالهٔ حورالعین: ۲۱۶ اصل کلمه را هندی (سانسکریت) می‌داند ظاهراً به‌خاطر تشابه آن با نام «بودا» است.

[فاجابه ابوجعفر محمّدبن عبدالرّحمن بن قبةالرازي بأن قال]:

١. إنّا نقول و بالله التوفيق: ليس الإسراف في الادّعاء والتقوّل على الخصوم ممّا يثبت بهما حجّة، ولو كان ذلك كذلك لارتفع الحجاج بين المختلفين و اعتمد كلٌّ واحد على إضافة ما يخطر بباله من سوء القول إلى مخالفه، و على ضدٍّ هذا بني الحجاج و وضع النظر، والإنصاف أولى ما يُعامل به أهل الدّين. و ليس قول أبي الحسن ليس لنا ملجأ نرجع إليه ولا قيّماً نعطف عليه ولا سنداً نتمسّك بقوله حجّة لأنَّ دعواه هذا مجرَّد من البرهان، والدعوى إذا انفردت عن البرهان كانت غير مقبولة عند ذوي العقول والألباب. و لسنا نعجز عن أن نقول: بلى! لنا ــ والحمدلله ــ من نرجع إليه و نقف عند أمره و من كانت ثبتت حجّته و ظهرت أدلّته.

٢. فإن قلت: فأين ذلك؟ دلّونا عليه.

قلنا: كيف تحبّون أن ندلّكم عليه؟ أتسألوننا أن نأمره أن يركب و يسير إليكم و يعرض نفسه عليكم؟ أو تسألونا أن نبني له داراً و نحوّله إليها و نعلّم بذلك أهل الشرق والغرب؟ فإن رمتم ذلك فلسنا نقدر عليه ولا ذلك بواجب عليه.

٣. فإن قلتم: مِن أيّ وجه تلزمنا حجّته و تجب علينا طاعته؟

قلنا: إنّا نقرُّ أنّه لابدَّ من رجل من ولد أبي الحسن عليّ بن محمّد العسكريّ تجب به حجّةالله. دللناكم على ذلك حتّى نضطرّكم إليه إن أنصفتم من أنفسكم. و أوَّل ما يجب علينا و عليكم أن لا نتجاوز ما قد رضي به أهل النظر واستعملوه و رأوا أنَّ من حاد عن ذلك فقد ترك سبيل العلماء، و هو أنّا لا نتكلّم في فرع لم يثبت أصله. و هذا الرجل الّذي تجحدون وجوده فإنّما يثبت له الحقُّ بعد أبيه، و أنتم قوم لا تخالفوننا في وجود أبيه فلا معنى لترك النظر في حقِّ أبيه والاشتغال بالنظر معكم في وجوده، فإنّه اذا ثبتت

الحقُّ لأبيه فهذا ثابت ضرورة عند ذلک باقرارکم و ان بطل أن يکون الحقّ لأبيه فقد آل الأمر إلى ما تقولون و قد أبطلنا. و هيهات لن يزداد الحقُّ إلّا قوّة ولا الباطل إلاّ وهناً و إن زخرفه المبطلون.

٤. والدّليل على صحّة أمر أبيه أنّا و إيّاکم مجمعون على أنّه لابدَّ من رجل من ولد أبي الحسن تثبت به حجّةالله و ينقطع به عذر الخلق، و انَّ ذلک الرجل تلزم حجّته من نأى عنه من أهل الإسلام کما تلزم من شاهده و عاينه. و نحن و أکثر الخلق ممّن قد لزمتنا الحجّة من غير مشاهدة، فننظر في الوجه الّذي لزمتنا منه الحجّة ما هي، ثمَّ ننظر من الأولى من الرجلين الّذين لا عقب لأبي الحسن غيرهما فأيّهما کان أولى فهو الحجّة والإمام ولا حاجة بنا إلى التطويل. ثمَّ نظرنا من أيِّ وجه تلزم الحجّة من نأى عن الرسل والأئمّة، فإذا ذلک بالأخبار الّتي توجب الحجّة و تزول عن ناقليها تهمة التواطؤ عليها والاجماع على تخرُّصها و وضعها. ثمَّ فحصنا عن الحال فوجدنا فريقين ناقلين، يزعم أحدهما أنَّ الماضي نصَّ على الحسن و أشار إليه و يروون — مع الوصيّة و ما له من خاصّة الکبر — أدلّة يذکرونها و علماً يثبتونه و وجدنا الفريق الآخر يروون مثل ذلک لجعفر، لا يقول غير هذا فإنّه أولى بنا. نظرنا فإذا الناقلة لأخبار جعفر جماعة يسيرة، والجماعة اليسيرة يجوز عليها التواطؤ والتلاقي والتراسل، فوقع نقلهم موقع شبهة لا موقع حجّة، و حجج الله لا تثبت بالشبهات. و نظرنا في نقل الفريق الآخر فوجدناهم جماعة متباعدي الديار والأقطار، مختلفي الهمم والآراء متغايرين، فالکذب لا يجوز عليهم لنأي بعضهم عن بعض ولا التواطؤ ولا التراسل والاجتماع على تخرّص خبر و وضعه، فعلمنا أنَّ النقل الصحيح هو نقلهم و أنَّ المحقّ هؤلاء، و لأنّه إن بطل ما قد نقله هؤلاء على ما وصفنا من شأنهم لم يصحَّ خبرٌ في الأرض و بطلت الأخبار کلّها. فتأمّل — وفّقک الله — في الفريقين فإنّک

تجدهم كما وصفت، و في بطلان الأخبار هدم الإسلام و في تصحيحها تصحيح خبرنا، و في ذلک دليل على صحّة أمرنا. والحمدلله ربِّ العالمين.

٥. ثمَّ رأينا الجعفريّة تختلف في إمامة جعفر من أي وجه تجب؟ فقال قوم: بعد أخيه محمّد، و قال قوم: بعد أخيه الحسن، و قال قوم: بعد أبيه، و رأيناهم لا يتجاوزون ذلک. و رأينا أسلافهم و أسلافنا قدرووا قبل الحادث ما يدلُّ عل إمامة الحسن، و هو ما روي عن أبي عبدالله قال: «إذا توالت ثلاثة أسماء محمّد و علي والحسن فالرابع القائم»[1] و غير ذلک من الروايات. و هذه وحدها توجب الإمامة للحسن، و ليس إلّاالحسن و جعفر. فإذا لم تثبت لجعفر حجّة على من شاهده في أيّام الحسن، والإمام ثابت الحجّة على من رآه و من لم يره، فهوالحسن اضطراراً. و إذا ثبت الحسن، و جعفرٌ عندكم تبرَّأ منه والإمام لا يتبرَّأ من الإمام، والحسن قد مضى ولا بدَّ عندنا و عندكم من رجل من ولد الحسن تثبت به حجّةالله، فقد وجب بالاضطرار للحسن ولدٌ قائم.

٦. و قل يا أبا جعفر ــ أسعدک الله ــ لأبي الحسن ــ أعزَّه‌الله ــ: يقول محمّد بن عبدالرحمن قد أوجدناک إنّيّة المدَّعى له فأين المهرب؟ هل تقرُّ على نفسک بالإبطال كما ضمنت أو يمنعک الهوى من ذلک فتكون كما قال‌الله تعالى: «وَ إِنَّ كَثِيراً لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ»؟

٧. فأمّا ما وسم به أهل الحقِّ من اللابدّيّة لقولهم: «لا بدَّ ممّن تجب به حجّةالله» فيا عجبا! أفلا يقول أبوالحسن لابدَّ ممّن تجب به حجّةالله؟ و كيف لايقول و قد قال عند حكايته عنّا و تعييره إيّانا: «أجل لابدَّ من وجوده

---

١. غيبت نعمانى: ١٧٩ـ١٨٠ / هدايۀ خصيبى: ٣٧٤ / نصوص صدوق به نقل بحارالانوار ١٥٨:٥١ / كمال‌الدّين: ٣٣٣ـ٣٣٤ / دلائل‌الامامة: ٢٣٦ / كفاية‌الاثر: ٣٢٥ / الرسالة الخامسة فى‌الغيبة مفيد: ٤٠٠ / غيبت شيخ: ١٣٩ـ١٤٠.

فضلاً عن كونه». فإن كان يقول ذلك فهو و أصحابه من اللابدّيّة، و إنّما وسم نفسه وعاب إخوانه، و إن كان لايقول ذلك فقد كفينا مؤونة تنظيره و تمثيله بالبيت والسراج. و كذا يكون حال من عاند أولياءالله، يعيب نفسه من حيث يرى أنّه يعيب خصمه. والحمدلله المؤيّد للحقّ بأدلّته. و نحن نسمّي هؤلاء بالبُديّة، إذكان عبدة البدِّ قد عكفوا على ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنهم شيئاً، و هكذا هؤلاء.

۸. و نقول: يا أباالحسن ــ هداک الله ــ: هذا حجّةالله على الجنِّ والإنس و من لا تثبت حجّته على الخلق إلّا بعدالدعاء والبيان، محمّد صلى الله عليه و آله و سلم ، قد أخفى شخصه في‌الغار حتّى لم يعلم بمكانه ممّن احتجَّالله عليهم به إلّا خمسة نفر. فإن قلت: إنَّ تلک غيبة بعد ظهوره و بعد أن قام على فراشه من يقوم مقامه. قلت لک: لسنا نحتجُّ عليک في حال ظهوره، ولا استخلافه لمن يقوم مقامه من هذا في قبيل ولا دبير، و إنّما نقول لک: أليس ثبتت حجّته في نفسه في حال غيبته على من لم يعلم بمكانه لِعلّة من‌العلل: فلابدّ من ان يقول: نعم، قلنا: و تثبت حجّةالامام و ان كان غائباً لعلّة أخرى و إلّا فما الفرق. ثمَّ نقول: و هذا أيضاً لم يَغِب حتّى ملأ آباؤه ــ عليهم‌السّلام ــ آذان شيعتهم بأنّ غيبته تكون و عرَّفوهم كيف يعملون عند غيبته.فإن قلت في ولادته فهذا موسى ــ عليه‌السّلام ــ مع شدّة طلب فرعون إيّاه و ما فعل بالنساء والأولاد لمكانه حتّى أذن‌الله في ظهوره، و قد قال‌الرضا ــ عليه‌السلام ــ في وصفه: «بأبي و أمّي شبيهي و سميَّ جدّي و شبيه موسى بن عمران».[1]

۹. و حجّة أخرى ــ نقول لک: يا أباالحسن أتقرُّ أنَّ الشيعة قد روت في‌الغيبة أخباراً؟ فإن قال: لا، أوجدناه الأخبار، و إن قال: نعم، قلنا له: فكيف تكون حالةالناس إذا غاب إمامهم فكيف تلزمهم الحجّة في وقت

---

۱. كمال‌الدّين: ۳۷۱ با تقديم و تأخير جزئی در كلمات.

غيبته؟ فإن قال: يقيم من يقوم مقامه، فليس يقوم عندنا و عندكم مقام الإمام إلّا الإمام، وإذا كان إماماً قائماً فلا غيبة، و إن احتجَّ بشيء آخر في تلك الغيبة فهو بعينه حجّتنا في وقتنا لا فرق فيه ولا فصل.

١٠. و من الدّليل على فساد أمر جعفر موالاته و تزكيته فارس بن حاتم و قد تبرّأ منه أبوه و شاع ذلک في الأمصار حتّى وقف عليه الأعداء فضلاً عن الأولياء. و من الدّليل على فساد أمره استعانته بمن استعان في طلب الميراث من أمّ الحسن و قد أجمعت الشيعة أنَّ آباءه ــ عليهم السلام ــ أجمعوا أنَّ الأخ لا يرث مع الأمّ.[١] و من الدليل على فساد أمره قوله «إنّي إمام بعد أخي محمّد» فليت شعري متى ثبتت إمامة أخيه ــ و قد مات قبل أبيه ــ حتّى تثبت إمامة خليفته؟ و يا عجبا إذا كان محمّد يستخلف و يقيم إماماً بعده و أبوه حيّ قائم و هو الحجّة والإمام فما يصنع أبوه؟[٢] و متى جرت هذه السنّة في الأئمّة و أولادهم حتّى نقبلها منكم؟ فدلّونا على ما يوجب إمامة محمّد حتّى إذا ثبتت قَبِلْنا إمامة خليفته. والحمدلله الّذى جعل الحقَّ مؤيَّداً والباطل مهتوكاً ضعيفاً زاهقاً.

١١. فأما ما حكى عن ابن أبي غانم ــ رحمه الله ــ فلم يُرِد الرجل بقوله

---

١. كتاب التكليف شلمغانى (معروف به فقه الرضا): ٢٨٨ / تفسير عيّاشى ٢:٧٢ / كافى ٧:٨٢ و ٩١ / رجال كشى: ١٣٤ / من لا يحضره الفقيه ٤:٢٦٩ / تهذيب شيخ ٩: ٢٥١، ٢٧٠، ٢٨٣، ٢٩٢، ٣١٠ و ٣١٧.

٢. اين استدلال مشابه استدلال داود بن قاسم جعفرى است در شعرى در موازنه ميان دعوى طرفداران موسى بن جعفر و اسماعيليّه كه مدّعى بودند اسماعيل پيش از درگذشت خود در حيات پدر خويش، فرزندش محمّد را به امامت نصب كرده است (مناقب ١:٢٦٧):

لمّا انبرى لى سائلاً لاجيبه — موسى احقّ بها أم اسماعيل
قلت الدليل معى عليک و ما على — ما تدّعيه على الامام دليل
موسى اطيل له البقاء فحازها — ارثاً و نصّاً والرواة تقول
انّ الامام الصادق بن محمّد — عزّى باسماعيل و هو جديل
واتى الصلاة عليه يمشى حافياً — أفجعفر فى وقته معزول؟

[انّه] عندنا تثبت إمامة جعفر، و إنّما أراد أن يعلّم السائل أنّ أهل هذا البيت لم يفنوا حتّى لا يوجد منهم أحدٌ.

۱۲. و أمّا قوله: «و كلُّ مطاع معبود» فهو خطأ عظيم، لأنّا لا نعرف معبوداً إلاّ الله و نحن نطيع رسول‌الله صلّی الله علیه و آله و سلّم و لا نعبده.

۱۳. و أمّا قوله: «نختم الآن هذاالكتاب بأن نقول: إنّما نناظر و نخاطب من قد سبق منه الاجماع بأنّه لابدَّ من إمام قائم من أهل هذا البيت تجب به حجّةالله ـــ إلى قوله ـــ و صحّ أنّ في ذلك البيت سراجاً»، و لا حاجة بنا إلى دخوله، فنحن ـــ وفّقک‌الله ـــ لا نخالفه و إنّه لابدَّ من إمام قائم من أهل هذا البيت تجب به حجّةالله، و إنّما نخالف في كيفيّة قيامه و ظهوره و غيبته. و أمّا ما مثّل به من‌البيت والسراج فهو مُنى و قد قيل إنّ المنى رأس مال‌المفلس.[1] و لكنّا نضرب مثلاً على الحقيقة لا نميل فيه على خصم و لا نحيف فيه على ضدٍّ بل نقصد فيه الصواب فنقول: كنّا و من خالفنا قد أجمعنا على أنّ فلاناً مضى وله ولدان و له دار، و أنَّ الدار يستحقّها منهما من قدر على أن يحمل بإحدى يديه ألف رطل، و أنّ‌الدار لا تزال في يدي عقب‌الحامل إلى يوم‌القيامة، و نعلم أنَّ أحدهما يحمل والآخر يعجزه، ثمَّ احتجنا أن نعلم مَن الحامل منهما فقصدنا مكانهما لمعرفة ذلک فعاق عنهما عائق منع عن مشاهدتهما غير أنّا رأينا جماعات كثيرة في بلدان نائية متباعدة بعضها عن بعض يشهدون أنّهم رأوا أنَّ الأكبر منهما قد حمل ذلک، و وجدنا جماعه يسيرة فى موضع واحد يشهدون أنَّ الأصغر منهما فعل ذلک، و لم نجد لهذه‌الجماعة خاصّة يأتون بها. فلم يجز في حكم‌النظر و قضيّة الإنصاف و ما جرت به‌العادة و صحّت به‌التجربة ردُّ شهادة تلک الجماعات و قبول شهادة

---

۱. در وصيّت امير مؤمنان(ع) به فرزند ارجمندشان حضرت مجتبى(ع) درنهج‌البلاغه: ۴۰۲ آمده است: «و ايّاک والاتّكال على المنى فانّها بضائع النوكى».

هذه‌الجماعة، والتهمة تلحق هؤلاء و تبعد عن أولائک.

١٤. فإن قال خصومنا: فما تقولون في شهادة سلمان و أبي ذرّ و عمّار والمقداد لأميرالمؤمنين ـ عليه‌السّلام ـ[1] و شهادة تلک‌الجماعات و أولائک الخلق لغيره، أيّهما أصوب؟

قلنا لهم: لأميرالمؤمنين ـ عليه‌السّلام ـ و أصحابه أمور خُصَّ بها و خصّوا بها دون من بإزائهم، فإن أوجدتمونا مثل ذلک أو ما يقاربه لكم فأنتم المحقّون. أوّلها أنَّ أعداءه كانوا يُقرّون بفضله و طهارته و علمه، و قد روينا و رووا له معنا أنّه صلّى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلّم أخبر أنّ‌الله يوالى من يواليه و يعادى من يعاديه، فوجب لهذا ان يتّبع دون غيره. والثانى أنّ أعداءه لم يقولوا نحن نشهد أنّ النبيّ صلّى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلّم أشار إلى فلان بالإمامة و نصبه حجّة للخلق، و إنّما نصبوه هم على جهة الاختيار كما قد بلغک. والثالث أنَّ أعداءه كانوا يشهدون على أحد أصحاب أميرالمؤمنين ـ عليه‌السّلام ـ أنّه لا يكذب، لقوله صلّى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلّم «ما أظلّت الخضراء ولا أقلّت الغبراء على ذي لهجة أصدق من أبي ذرّ»،[2] فكانت شهادته وحده أفضل من شهاداتهم. والرابع أنَّ أعداءه قد نقلوا ما نقله أولياؤه ممّا تجب به الحجّة و ذهبوا عنه بفساد التأويل. والخامس أنَّ أعداءه رووا في الحسن والحسين أنّهما سيّدا شباب أهل‌الجنّة، ورووا أيضاً أنّه صلّى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلّم قال: «من كذب عليَّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من‌النّار»،[3] فلمّا

---

١. احتجاج طبرسى ١:٩٩ـ١٠١. نيز نگاه كنيد به عثمانيّهٔ جاحظ: ١٧٢ و ١٨٠ـ١٨١ / مسائل‌الامامه: ١٠ / انساب‌الاشراف ١:٥٩١.

٢. مسند احمد ٢:١٧٥، ٢٢٣، ١٩٧، ٦:٤٤٢ / سنن ابن ماجه ١:٥٥ / سنن ترمذى ١٣:٢١٠ و منابع ديگر.

٣. مسند احمد ٢: ١٥٩ و ١٧١ (و موارد بسيار ديگرى كه در معجم‌المفهرس حديث نبوى ٥:٥٤٩ ذكر شده) / صحيح بخارى ١:٣٩ـ٤٠، ٢:٣٧٢ـ٣٧٤ / صحيح مسلم ١:١٠ / ابن ماجه ١:١٣ـ١٤ / سنن ابوداود ٣:٣٢ / سنن ترمذى ١٠:١٢٦، ١٢٨ و ١٣٧ / من لايحضره الفقيه ٤:٣٦٤ و منابع بسيار ديگر.

شهدا لأبيهما بذلک و صحّ أنّهما من أهـل الجـنّة بـشهادة الرسـول وجب تصديقهما، لانّهما لو كذبا في هذا لم يكونا من أهل الجنّة و كانا من أهل النار و حاشا لهما الزكيّين الطيّبين الصادقين. فليوجدنا أصحاب جعفر خاصّةً هي لهم دون خصومهم حتّى تقبل ذلک. و إلّا فلا معنى لترک خبر متواتر لا تهمة في نقله ولا على ناقليه و قبول خبر لا يؤمن على ناقليه تهمة التواطؤ عليه و لا خاصّةَ معهم يثبتون بها، ولن يفعل ذلک إلّا تائه حيران.

۱۵. فتأمّل ـــ أسعدک الله ـــ في النظر في ما كتبت به إليک ممّـا يـنظر به الناظر لدينه المفكّر في معاده المتأمّل بعين الخيفة والحذار إلى عواقب الكفر والجحود موفّقاً إن شاءالله تعالى. أطال الله بقاءک و أعزّک و أيّدک و ثبّتک و جعلک من أهل الحقّ و هداک له و أعاذک من أن تكون من الّذين ضلَّ سعيهم في الحيوة الدنيا و هم يحسبون أنّهـم يحسـنون صـنعاً و مـن الّـذين يستزلّهم الشيطان بخدعه و غروره و إملائه و تسويله، و أجرى لک أجمل ما عوّدک.

(۲)

رسالهٔ ابن قبه در پاسخ زیدیّه[1]

آن‌چه به دنبال می‌آید متن رسالهٔ نقض کتاب‌الاشهاد ابن قبه است و آن پاسخ به کتابی به نام کتاب‌الاشهاد از مؤلفی زیدی به نام ابوزید علوی[2]

---

۱. در الامتاع والمؤانسهٔ ابوحیان توحیدی ۲: ۱۸۸ درگیری‌های کلامی و فرقه‌ای این روزگار میان امامیّه و زیدیّه به‌عنوان شدیدترین نمونهٔ چنین مجادلات فکری یاد می‌شود: «فاناظرهم فیک.. لاکمناظرة الحنبلیّین مع‌الطبریّین (یعنی هواداران ابوجعفر طبری مفسّر و مورّخ که حنابلهٔ بغداد او را تا پایان عمر خانه‌نشین کردند) و اجادل من اجلک لا جدل الزیدیّین مع الامامیّین..».

۲. این شخص همان ابوزید عیسی بن محمّد علوی است که ابوالحسین هارونی، المؤیّد بالله ،در اثبات نبوةالنبی: ۱۲-۱۳ از ردّیهٔ او بر اسماعیلیان باطنی یاد کرده، و ابوطالب هارونی، الناطق بالحق (متوفّی ۴۲۴) در امالی خود (تیسیر المطالب: ۱۱۵، ۱۱۹ و ۱۳۱. نیز ببینید ۳۸، ۷۶، ۷۸) به‌واسطهٔ استاد خویش ابوالعبّاس احمد بن ابراهیم حسنی (متوفی ۳۵۲، همان شخص که به شرح مذکور در الحدائق الوردیّهٔ محلّی: ۲۶۲ و مآخذ دیگر [نیز اجمالاً در تهذیب شیخ ۲:۱] موجب گرویدن همان ابوالحسین هارونی، از تشیّع امامی به تشیّع زیدی شد) از وی روایت
←

است که آن را در اواخر قرن سوم هجری و به شهادت متن کتاب (بند ۲۴) پس از درگذشت جعفر برادر حضرت عسکری(ع) نوشته بود.

ابوزید علوی مبانی شیعهٔ امامیّه را در مبحث امامت از سه زاویه مورد حمله و انتقاد قرار می‌دهد. یکی آن‌که آنان امامت را که به نصّ پیامبر اکرم(ص) متعلق به خاندان آن حضرت به‌طور عام است بدون دلیل به شاخه‌ای از نسل حسینی خاندان منحصر کرده‌اند. دوم آن‌که آنان انتقال امامت را از امامی به امام دیگر براساس نصّ و وصیت می‌دانند درحالی که در هر دوره و پس از درگذشت هر امام بر سر آن که جانشین منصوص او کیست با یکدیگر اختلاف نظر شدید پیدا می‌کنند. و سوم آن‌که آنان کسانی را به‌عنوان امام می‌پذیرند که هرگز به مبارزه با ظلم و ظالمین برنخاسته و درصدد برقرارکردن نظام حق و عدالت برنیامده‌اند درحالی که به نظر زیدیّه، امام کسی است که مردم را به شورش علیه ستمکاران و استقرار حکومت عدل دعوت کند. او همچنین شیعهٔ امامیّه را به‌خاطر

← می‌کند. این ابوزید در همان امالی (تیسیر المطالب: ۱۱۵) از احمدبن سهل رازی مؤلف کتاب اخبار فخّ از قاسم بن ابراهیم رسّی (متوفی ۲۴۶) روایت کرده است گرچه در نسخ موجود مصابیح ابوالعبّاس حسنی ـ که آن حکایت از آن‌جاست ـ احمدبن سهل آن روایت را از حسین بن قاسم بن ابراهیم رسّی از پدر خود نقل نموده (اخبار فخّ: ۲۸۴) و مصحّح کتاب اخبار فخّ به این استناد، احمدبن سهل مؤلف آن اثر را از رجال اوائل قرن چهارم دانسته که ظاهراً درست نیست. به‌هرحال باتوجه به تاریخ درگذشت ابوالعباس حسنی راوی از ابوزید عیسی بن محمد علوی، این ابوزید مذکور در امالی ابوطالب در همان اواخر قرن سوم و اوایل چهارم می‌زیسته و حداکثر اندکی از ابن قبه جوان‌تر بوده است. ردّ نوشتن دانشمندان معمّرتر بر جوانان دورهٔ خویش و مناظره با آنان نیز همواره وجود داشته و امری نادر نبوده است. [اخیراً دانشمند حسن انصاری قمی مقالهٔ عالمانه‌ای در مجلّهٔ معارف، شمارهٔ ۱ سال ۱۷، صفحات ۱۲۵ ـ ۱۲۹ دربارهٔ این مؤلّف، با عنوان «ابوزید علوی و کتاب او در ردّ امامیّه»، به‌چاپ رسانیده است. براساس نقل ایشان از عمدة الطالب کبری، این شخص در سال ۳۲۶ در ری درگذشته بود].

اعتقاد به امام غائب و ادّعاء علم غیب در حق ائمّهٔ خود مورد انتقاد قرار می‌دهد.

ابن قبه پاسخ خود را به این انتقادات بر دو اساس نقض و حل استوار کرده که از طرفی ورود اشکال را به شیعیان امامی و عقاید آنان باطل می‌شناسد و از طرف دیگر بیان می‌دارد که آن انتقادات به همان شکل بر زیدیّه نیز وارد است. در همین‌جاست که او می‌کوشد تئوری متقن و قابل دفاعی از نظریّهٔ امامت شیعی عرضه دارد که از این‌گونه انتقادات مصون باشد. او در این اثر مانند آثار دیگر خود بر اعتبار تواتر شیعی نص و حجّیت آن در اثبات سلسله ائمّه به آن صورت که شیعه معتقد است تأکید می‌کند (بندهای ۱۸، ۲۲، ۲۸، ۲۹، ۳۵ و ٤٤) و می‌گوید که ملاک امامت افضلیّت است نه توارث فرزند از پدر (بندهای ۹، ۱۰، ٤٤، ٤٨ و ۵۰). او همچنین به‌شدت، نسبت عقیده به علم غیب امام را به شیعه انکار و تکذیب می‌کند و می‌گوید که تنها غلات مشرک و کافر چنین اعتقادی داشته‌اند. او می‌گوید که امام جز عبدی صالح و عارف به معارف قرآن و سنت رسول(ص) نیست (بندهای ۲۵، ۳٤ و ۵۵).

این متن همچنین برای محققانی که روی تاریخ قدیم مذهب زیدیّه کار می‌کنند اطلاعات مفید دارد. مثلاً اشاره‌ای که به تقسیم جامعهٔ زیدی میان دو گروه معتزلی و مثبته دارد (بند ٦٧) شاهد باارزشی بر این نکته است که برخلاف برخی اظهار نظرهای پیشین، عقاید معتزله در نیمهٔ دوم قرن سوم مقام شایسته‌ای برای خود در مکتب زیدی یافته بود.[1] همچنین اشاره‌ای که به عدم تحرّک و سکوت ائمّهٔ زیدیّه در آن دوره می‌نماید (بند ۷۱) صحت

---

۱. برای شرح بیشتر در این باب رجوع شود به کتاب مادلونگ دربارهٔ امام قاسم بن ابراهیم رسّی (به زبان آلمانی): ۹۱-۹۴ و ۱۴۰-۱۴۵.

تحلیلات و استنتاجات دانشمند ویلفرد مادلونگ را دربارهٔ موضع سیاسی امام زیدیّه قاسم بن ابراهیم رسّی (متوفی ٢٤٦) به خوبی تأیید می‌کند.[1]

متن زیر براساس نسخهٔ چاپ‌شده در کمال‌الدّین، چاپ تهران ـ ۱۳۹۰ به تصحیح آقای علی‌اکبر غفاری است با چند تصحیح اضافی براساس مقابله با چند نسخهٔ دیگر از آن کتاب که در آن طبع مورد مراجعه نبوده است (نسخ شمارهٔ ٦٣٢٤ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران و ۳۸۲ طباطبائی، ٤١٨٥ و ۴۹۷۳ مجلس) و یک دو مورد اصلاح قیاسی.

---

۱. همان: ۱۶۳-۱۶۷.

نقض كتاب الإشهاد لأبي زيد العلوي

[قال أبوجعفر محمّد بن عبدالرّحمن بن قبةالرازي في نقض كتاب الإشهاد لأبي زيدالعلوي:]

١. قال صاحب‌الكتاب بعد أشياء كثيرة ذكرها لا منازعة فيها: «و قالت الزيديّة والمؤتمّة:[1] الحُجّة من ولد فاطمة لقول الرسول المجمع عليه في حجّة الوداع، و يوم خرج إلى الصلاة في مرضه الّذي توفّي فيه: أيّهاالناس قد خلّفت فيكم كتاب‌الله و عترتي، ألا و إنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض، ألا و إنّكم لن تضلّوا ما إن تمسّكتم بهما». ثمَّ أكّد صاحب الكتاب هذاالخبر وقال فيه قولاً لا مخالفة فيه. ثمَّ قال بعد ذلک: «إنَّ المؤتمّة خالفت الإجماع وادّعت الإمامة في بطن من‌العترة و لم توجبها لسائر العترة، ثمَّ لرجل من

---

١. يعنى شيعهٔ اماميه، به‌وضوح براى القاء اين معنى كه شيعيان امامى درواقع پيرو ائمّه نيستند بلكه مدعى چنين امرى هستند. ولى تعبير «المؤتمّة بى» در روايتى منسوب به امير مؤمنان(ع) دركتاب سليم بن قيس: ٨۴ در معنى پيروان واقعى و عملى آن حضرت به‌كار رفته است.

ذلک البطن في كلّ عصر».

۲. فأقول و بالله الثقة: إنّ في قول النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على ما يقول الإماميّة دلالة واضحة. و ذلک أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إنّي تارک فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا: كتاب‌الله و عترتي أهل بيتي». دلّ على أنّ الحجّة من بعده ليس من العجم ولا من سائر قبائل العرب بل من عترته أهل بيته. ثمّ قرن قوله بما دلّ على مراده فقال: «إلا و إنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض». فأعلمنا أنّ الحجّة من عترته لايفارق الكتاب، و أنّا متى تمسّكنا بمن لا يفارق الكتاب لن نضلّ و [أنّ] من لا يفارق الكتاب [فهو] ممّن فرض على الأمّة أن يتمسّكوا به. و يجب في‌العقول أن يكون عالماً بالكتاب مأموناً عليه، يعلم ناسخه من منسوخه و خاصّه من عامّه و حتمه من ندبه و محكمه من متشابهه ليضع كلّ شيء من ذلک موضعه الّذي وضعه الله عزّ و جلّ، لا يقدّم مؤخّراً ولا يؤخّر مقدّماً. و يجب أن يكون جامعاً لعلم الدّين كلّه ليمكن التمسّک به والأخذ بقوله فيما اختلفت فيه‌الأمّة و تنازعته من تأويل‌الكتاب والسنّة، لأنّه إن بقي منه شيء لا يعلمه لم يمكن التمسّک به. ثمّ متى كان بهذا المحلّ أيضاً ولم يكن مأموناً على‌الكتاب لم يؤمن أن يغلط فيضع‌الناسخ منه مكان‌المنسوخ والمحكم مكان المتشابه والندب مكان الحتم إلى غير ذلک ممّا يكثر تعداده، و إذا كان هكذا صار الحجّه والمحجوج سواء. و إذا فسد هذا القول صحّ ما قالت الإمامية من أنّ الحجّة من‌العترة لا يكون إلّا جامعاً لعلم‌الدّين معصوماً مؤتمناً على‌الكتاب. فإن وجدت الزيديّة في أئمّتها من هذه صفته فنحن أوّل من ينقاد له، و إن تكن الأخرى فالحقّ أولى ما اتُّبع.

۳. و أمّا قوله «إنّ المؤتمّة خالفت الإجماع وادّعت الإمامة في بطن من‌العترة»، فيقال له: ما هذاالاجماع السابق الّذي خالفناه؟ فإنّا لا نعرفه. اللّهمّ أن تجعل مخالفة الإماميّة للزيديّة خروجاً من‌الاجماع، فان كنت إلى

هذا تؤمي فليس يتعذّر على الاماميّة أن تنسبک إلى مثل ما نسبتها إليه و تدّعي عليک من الإجماع مثل الّذى ادّعيته عليها. و بعد فأنت تقول إنّ الإمامة لا تجوز إلّا لولد الحسن والحسين، فبيّن لنا لم خصّصت ولدهما دون سائر العترة لنبيّن لک بأحسن من حجّتک ما قلناه. و سيأتي البرهان في موضعه إن شاءالله.

٤. ثمّ قال صاحب الكتاب: «و قالت الزيديّه: الإمامة جائزة للعترة كلّهم لدلالة رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم عليهم عامّاً لم يخصّص بها بعضاً دون بعض، و لقول الله عزّ و جلّ دون غيرهم بأجمعهم: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» ـ الآية».

٥. فأقول و بالله التوفيق: قد غلط صاحب الكتاب في ما حكى، لأنّ الزيديّة إنّما تجيز الإمامة لولد الحسن والحسين خاصّة. والعترة في اللغة العمّ و بنوالعمّ، الأقرب فالأقرب، و ما عرف أهل اللغة قطّ ولا حكى عنهم أحدٌ أنّهم قالوا العترة لاتكون إلّا ولدالابنة من ابن العمّ. هذا شيء تمنّته الزيديّة و خدعت به أنفسها و تفرّدت بادّعائه بلا بيان ولا برهان، لأنّ الّذى تدّعيه ليس في العقل ولا في الكتاب ولا في الخبر ولا في شيء من اللغات، و هذه اللغة و هؤلاء أهلها فاسألوهم تبيّن لكم أنّ العترة في اللغة الأقرب فالأقرب من العمّ و بني العمّ.

٦. فإن قال صاحب الكتاب: فَلِم زَعمت أنّ الإمامة لا تكون لفلان و ولده،[1] و هم من العترة عندک؟

---

١. منظور عبّاس عمّ پيامبر(ص) و فرزندزادگان او يعنى خلفاى عبّاسى هستند كه در روزگار تحرير كتاب در قدرت بودند و به‌همين جهت نيز ذكر نام آنان به صراحت نشده است. نمونهٔ چنين «تقيّه» در مآخذ دورهٔ عبّاسى فراوان است. ببينيد براى مثال: تفسير على بن ابراهيم ١: ٣٧٢ و ٢: ١٢٣ / غيبت نعمانى: ٢٥٥ / بحارالانوار ٣۶: ٣٧-٣٨ به نقل از طرائف سيّد ابن طاوس.

قلنا له: نحن لم نقل هذا قياساً و إنّما قلناه اتّباعاً لما فعله صلّی الله علیه و آله و سلّم بهؤلاء الثلاثه دون غيرهم من العترة ولو فعل بفلان ما فعله بهم لم يكن عندنا إلّا السمع والطاعة.

۷. و أمّا قوله: «إنَّ الله تبارک و تعالى قال: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» ــ الآية»، فيقال له: قد خالفک خصومک من المعتزلة و غيرهم في تأويل هذه‌الآية و خالفتک الإماميّة و أنت تعلم مَن السّابق بالخيرات عندالإماميّة.[۱] و أقلُّ ما كان يجب عليک ــ و قد ألّفت كتابک هذا لتبيّن الحقَّ و تدعو إليه ــ أن تؤيّد الدعوى بحجّة، فإن لم تكن فاقناع، فإن لم يكن فترک الاحتجاج بما لم يمكنک أن تبيّن أنّه حجّة لک دون خصومک، فإنَ تلاوة القرآن وادّعاء تأويله بلا برهان أمرٌ لا يعجز عنه أحدٌ. و قد ادَّعى خصومنا و خصومک أنَّ قول‌الله عزَّ و جلَّ: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» ــ الآية ــ هم جميع علماء الأمّة، و أنَّ سبيل علماء العترة و سبيل علماء المُرجئة[۲] سبيل واحد، و أنَّ الإجماع لا يتمُّ والحجّة لا تثبت بعلم العترة، فهل بينک و بينها فصل؟ و هل تقنع منها بما ادّعت أو تسألها البرهان؟ فإن قال: بل أسألها البرهان، قيل له: فهات برهانک أوّلاً على أنَّ المعنيّ بهذه الآية الّتي تلوتها هم‌العترة، و أنَّ العترة هم‌الذرّيّة، و انَّ الذرّيّة

---

۱. «سابق بالخيرات» (قرآن کریم ۳۲:۳۵) در روایات شیعه بر ائمّهٔ اطهار منطبق شده و منظور ابن قبه از «و انت تعلم من‌السابق بالخيرات عندالامامیّة» همین است. رجوع کنید به بصائرالدرجات: ۴۴-۴۷ / تفسیر علی بن ابراهیم ۲۰۹:۲ / عیون اخبارالرضا ۲۲۹:۱ / معانی‌الاخبار: ۱۰۵ / مجمع‌البیان ۲۴۴:۲۲ / احتجاج ۱۳۹:۲ / سعدالسعود: ۱۰۷.

۲. اصطلاح مرجئه بر سنّیان طرفدار حکومت اموی، و به‌طور کلی طرفدار حکومت‌ها اطلاق می‌شده است دربرابر معتزله که همهٔ حکومت‌های آن عصر را حکومت جور می‌دانستند. (رجوع کنید به مدخل مرجئه در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ اول ۵۳۴:۳-۵۳۵)، امّا در این سیاق به معنی اهل سنّت به‌طور کلّی است.

هم ولد الحسن والحسين دون غيرهم من ولد جعفر[۱] و غيره ممّن أمّهاتهم فاطميّات.

۸. ثمَّ قال: «و يقال للمؤتمّة: ما دليلكم على إيجاب الإمامة لواحد دون الجميع و حظرها على الجميع؟ فإن اعتلّوا بالوراثة والوصيّة قيل لهم: هذه المغيريّة[۲] تدَّعي الإمامة لولد الحسن ثمَّ في بطن من ولد الحسن بن الحسن[۳] في كلِّ عصر و زمان بالوراثة والوصيّة من أبيه و خالفوكم بعد في ما تدَّعون كما خالفتم غيركم في ما يدَّعي».

۹. فأقول و بالله الثقة: الدليل على أنَّ الإمامة لا تكون إلّا لواحد أنَّ الإمام لا يكون إلّا الأفضل، والأفضل يكون على وجهين: إمّا أن يكون أفضل من الجميع أو أفضل من كلِّ واحد من الجميع، فكيف كانت القصّة فليس يكون الأفضل إلّا واحداً، لأنّه من المحال أن يكون أفضل من جميع الأمّة أو من كلِّ واحد من الأمّة و في الأمّة من هو أفضل منه. فلمّا لم يجز هذا، و صحّ بدليل تعترف بصحّته الزيديّة أنَّ الإمام لا يكون إلّا الأفضل، صحَّ أنّها لا تكون إلّا لواحد في كلِّ عصر. والفصل في ما بيننا و بين المغيريّة سهلٌ واضحٌ قريب، والمنّة لله، و هو أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم دلَّ على الحسن والحسين

---

۱. جعفر بن ابی طالب برادر امیر مؤمنان(ع) که در سال ۸ در جنگ مؤته به شهادت رسید.

۲. هواداران و پیروان مغیرة بن سعید بجلی (درگذشتهٔ ۱۱۹) که در روزگار زندگی امام باقر(ع) از پیروان ایشان به‌شمار می‌رفت اما در تحولات بعدی به شاخهٔ حسنی خاندان پیامبر پیوست و هواداران او، محمّدبن عبدالله نفس زکیّه را مهدی موعود دانستند. رجوع کنید به مدخل مغیریّه در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ جدید ۷:۳۴۷ـ۳۴۸ (به قلم مادلونگ).

۳. حسن بن الحسن همان حسن مثنّی جدّ سادات طباطبائی است که فرزند امام مجتبی(ع) و پدر عبدالله بن الحسن، و خود در روزگار خویش از شخصیّت‌های مورد احترام در خاندان پیامبر بود. او در زمان خلافت ولیدبن عبدالملک اموی (۸۶ـ۹۶) درگذشت (نسب قریش از مصعب بن عبدالله: ۴۶: ۴۹ / ارشاد مفید: ۱۹۶ـ۱۹۷ / المجدی: ۳۶ـ ۳۷ / عمدةالطالب: ۹۸ـ۱۰۰).

دلالة بيّنة و بانهما من سائر العترة بما خصّهما به ممّا ذكرناه و وصفناه، فلمّا مضى الحسن كان الحسين أحقّ و أولى بدلالة الحسن لدلالة الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم عليه و اختصاصه إيّاه و إشارته إليه. فلو كان الحسن أوصى بالامامة إلى ابنه لكان مخالفاً للرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم و حاشا له من ذلک. و بعد فلسنا نشکّ ولا نرتاب في أنّ الحسين أفضل من الحسن بن الحسن بن علي، والافضل هو الامام على الحقيقة عندنا و عنالزيديّة. فقد تبيّن لنا بما وصفنا كذب المغيريّة وانتقض الاصل الّذي بنوا عليه مقالتهم.

۱۰. و نحن لم نخصّ عليّ بن الحسين بن علي بما خصّصناه به محاباة ولا قلّدنا في ذلک أحداً، و لكنَّ الاخبار قرعت سمعنا فيه بما لم تقرع في الحسن بن الحسن.[۱] و دلّنا على انّه أعلم منه ما نُقل من علم الحلال والحرام عنه و عن الخلف من بعده و عن أبي عبدالله، و لم نسمع للحسن بن الحسن بشيء يمكننا أن نقابل بينه و بين ما سمعناه من علم علي بن الحسين. والعالم بالدّين أحقّ بالامامة ممّن لا علم له. فان كنتم يا معشر الزيديّة عرفتم للحسن بن الحسن علماً بالحلال والحرام فأظهروه، و إن لم تعرفوا له ذلک فتفكّروا في قول الله عزّ و جلّ: «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ». فلسنا ندفع الحسن بن الحسن عن فضل و تقدّم و طهارة و زكاة و عدالة، والامامة لا يتمّ أمرها إلّا بالعلم بالدّين والمعرفة بأحكام ربّ العالمين و بتأويل كتابه. و ما رأينا إلى يومنا هذا و لا سمعنا بأحد قالت الزيديّة بامامته إلّا و هو يقول في التأويل ــ أعني تأويل القرآن ــ على الاستخراج و في الاحكام على الاجتهاد والقياس.[۲] و ليس

---

۱. در مورد دعوی احقّیت شاخهٔ حسنی نسبت به امامت نگاه کنید به بحارالانوار ۴۷:۲۸۱ در جدال عبدالله بن الحسن با حضرت صادق(ع) و نظر او که می‌گفت حضرت سیّدالشهدا(ع) باید امامت را به فرزندان برادر بزرگ خود منتقل می‌فرمودند نه فرزند خود.

۲. برای سابقهٔ تاریخی استدلال بر عدم امامت کسانی که در شرع به اجتهاد و قیاس عمل کرده

يمكن معرفة تأويل القرآن بالاستخراج، لانّ ذلک كان ممكناً لو كان القرآن إنّما أنزل بلغة واحدة و كان علماء أهل تلک اللغة يعرفون المراد، فأمّا القرآن فقد نزل بلغات كثيرة و فيه أشياء لا يعرف المراد منها إلّا بتوقيف مثل الصلاة والزكاة والحجّ و ما في هذا الباب منه، ممّا نعلم و تعلمون أنّ المراد منه إنّما عرف بالتوقيف دون غيره، فليس يجوز حمله على اللغة لانّک تحتاج أوّلاً أن تعلم أنّ الكلام الّذي تريد أن تتأوّله ليس فيه توقيف أصلاً لا في جمله ولا في تفصيله.

۱۱. فان قال منهم قائلٌ: لِمَ ينكر أن يكون ما كان سبيله أن يعرف بالتوقيف فقد وقّف‌الله رسوله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم عليه، و ماكان سبيله أن يستخرج فقد و كلّ إلى العلماء و جعل بعض القرآن دليلاً على بعض، فاستغنينا بذلک عمّا تدّعون من‌التوقيف والموقّف.

قيل له: لا يجوز أن يكون ذلک على ما وصفتم، لانّا نجد للآية الواحدة تأويلين متضادّين كلّ واحد منهما يجوز في‌اللغة و يحسن أن يتعبّد الله به. و ليس يجوز أن يكون للمتكلّم الحكيم كلام يحتمل مرادين متضادّين.

۱۲. فان قال: ما ينكر أن يكون في‌القرآن دلالة على أحد المرادين و أن يكون العلماء بالقرآن متى تدبّروه علموا المراد بعينه دون غيره.

فيقال للمعترض بذلک: أنكرناهذا الّذي وصفته لامر نخبرک به: ليس تخلو تلک الدلالة الّتي في‌القرآن على أحد المرادين من أن تكون محتملة للتأويل أو غير متحملة. فان كانت محتملة للتأويل فالقول فيها كالقول في هذه‌الآية، و ان كانت لا تحتمل التأويل فهي إذاً توقيف و نصّ على‌المراد

← و احكام شريعت را از آن طرق مى‌خواهند به‌دست آورند، رجوع كنيد به بحارالانوار ۴۷: ۲۷۶-۲۷۵.

بعينه و يجب أن لا يشكل على أحد علم اللغة معرفة المراد. و هذا ما لا تنكره العقول و هو من فعل الحكيم جائز حسن. و لكنّا إذا تدبّرنا آي القرآن لم نجدها هكذا، و وجدنا الاختلاف في تأويلها قائماً بين أهل العلم بالدين واللغة. ولو كان هناك آيات تفسّر آياتٍ تفسيراً لا يحتمل التأويل لكان فريق من المختلفين في تأويله من العلماء باللغة معاندين، ولأمكن كشف أمرهم باهون السعي، و لكان من تأوّل الآية خارجاً من اللغة و من لسان أهلها لانّ الكلام إذا لم يحتمل التأويل فحملته على مالا يحتمله خرجت عن اللغة الّتي وقع الخطاب بها. فدلّونا يا معشرالزيديّة على آية واحدة اختلف أهل العلم في تأويلها و فيالقرآن ما يدلّ نصّاً و توقيفاً على تأويلها. و هذا أمر متعذّر، و في تعذّره دليل على أنّه لابدّ للقرآن من مترجم يعلم مراداللّه تعالى فيخبر به. و هذا عندي واضح.

۱۳. ثمّ قال صاحبالكتاب: «و هذه الخطّابيّة تدّعي الامامة لجعفربن محمّد من أبيه بالوراثة والوصيّة و يقفون على رجعته و يخالفون كلّ من قال بالامامة و يزعمون أنّكم وافقتموهم في إمامة جعفر و خالفوكم في من سواه».

۱٤. فأقول و باللّه الثقة: ليس تصحّ الامامة بموافقة موافق ولا مخالفة مخالف و إنّما تصحّ بأدلّة الحقّ و براهينه. و أحسب أنّ صاحب الكتاب غلط فالخطّابيّة قوم غلاة و ليست بين الغلوّ والامامة نسبة. فان قال: فانّي أردت الفرقة الّتي وقفت عليه، قيل له: فيقال لتلك الفرقة نعلم أنّ الامام بعد جعفر موسى بمثل ما علمتم أنتم به أن الامام بعد محمّد بن علي جعفر، و نعلم أنّ جعفراً مات كما نعلم أنّ أباه مات، والفصل بيننا و بينكم هوالفصل بينكم و بين السبائيّة والواقفة على أميرالمؤمنين ــ صلواتاللّه عليه ــ فقولوا كيف شئتم. و يقال لصاحبالكتاب: و أنت فما الفصل بينك و بين من

اختارالامامة لولد العبّاس و جعفر و عقيل ــ أعني لاهل العلم والفضل منهم ــ واحتجّ باللغة في أنّهم من عترةالرسول و قال انّالرسول ﷺ عمّ جميع العترة و لم يخصّ ثلاثة هم أميرالمؤمنين والحسن والحسين ــ صلوات‌الله عليهم ــ؟ عرّفناه و بيّن لنا.

١٥. ثمّ قال صاحب‌الكتاب: «و هذه الشمطيّة[١] تدّعي إمامة محمّد بن

---

١. پیروان محمّد الدیباج از فرزندان کوچک‌تر حضرت صادق(ع) که نام او در سال ۲۰۰ هجری وسیلهٔ گروهی که در مکه علیه عبّاسیان شوریده بودند به‌عنوان امام اعلام شد و مردم حجاز با وی بیعت کردند، امّا بعداً در جنگ با سپاهیان خلافت شکست خورده و به نزد مأمون که آن هنگام در خراسان بود برده شد و تا سال ۲۰۳ که درگذشت در آن‌جا بود (تاریخ طبری ۸:۵۳۷-۵۴۰ / مقاتل‌الطالبیّین: ۵۳۷-۵۴۱ / ارشاد: ۲۸۶-۲۸۷ / تاریخ بغداد ۲:۱۱۳-۱۱۵ / المجدی: ۹۶ / عمدةالطالب: ۲۴۵). نام گروه هوادار او که گفته‌اند در نسبت به رهبر آن ابن‌الاشمط یا یحیی بن ابی‌الشمیط (به اختلاف مصادر باسین مهمله یاشین معجمه) است به‌صورت‌های گوناگون سمطیّه، سمیطیّه، شمطیّه و شمیطیّه ذکر شده است، ولی نگارندهٔ کتاب سرائر و اسرارالنطقاء (از قرن چهارم) ۲۴۸ از آنان با نام «محمّدیه» یاد می‌کند. کتاب‌های ملل و نحل همه مانند متن حاضر ادعا کرده‌اند که پس از درگذشت حضرت صادق(ع) گروهی از شیعیان و پیروان آن حضرت به امامت فرزند کوچک او محمّد گرویدند (رسالهٔ الردّ علی‌الروافض منسوب به قاسم بن ابراهیم رسّی: ۱۰۴ ر / فرق‌الشیعه: ۸۷ / المقالات والفرق: ۸۶-۸۷ / مسائل‌الامامه: ۴۷ / مقالات الاسلامیّین ۱:۱۰۲ / مقالات بلخی: ۱۸۰ / کتاب‌الزینه: ۲۸۶، ۲۸۷ و ۲۸۸ / مفاتیح‌العلوم: ۵۰ / مجالس مفید ۲:۸۹ / فصل ابن حزم ۴:۱۵۸ / الفرق بین‌الفرق: ۲۳ و ۶۱-۶۲ / کتاب الشجره، ذیل شمطیّه / ملل شهرستانی ۱:۱۹۶. نیز رجوع کنید به کتاب مادلونگ دربارهٔ قاسم بن ابراهیم رسّی ــ به زبان آلمانی ــ: ۵۱). ولی بسیار محتمل به نظر می‌رسد که اعتقاد به امامت او از همان ماجرای بالا سرچشمه گرفته باشد و پیروان او که تقریباً همه از زیدیّهٔ جارودیّه بودند (مقاتل‌الطالبیّین: ۵۳۸ / ارشاد: ۲۸۶ / تیسیرالمطالب: ۱۳۲) او را به‌عنوان عضوی از خاندان پیامبر که خروج به سیف کرده بود و نه به‌عنوان جانشین حضرت صادق(ع) امام می‌دانسته‌اند. شیخ مفید نیز گویا در حین تحریر مجالس ۲:۹۲-۹۳ چنین احتمالی را در ذهن داشته است. باید توجه داشت که نام «شمیطیه» همچنین بر فرقه‌ای از غلات شیعه، پیروان احمدبن شمیط از اصحاب مختار ثقفی، اطلاق می‌شده است که ابوالسری معدان شمیطی از آنان در قصیدهٔ خود (حیوان جاحظ ۲: ۲۶۸، و منابع ذکرشده در پاورقی آن صفحه، و ۷: ۱۲۱ / البیان والتبیین همو ۱: ۲۳، ۳: ۷۵ و ۳۵۶ / محصّل فخر رازی:

←

جعفر بن محمّد من أبيه بالوراثة والوصيّة. و هذه الفطحيّة تدّعي إمامة إسماعيل بن جعفر عن أبيه بالوراثة والوصيّة، و قبل ذلک قالوا بامامة عبدالله بن جعفر و يسمّون اليوم إسماعيليّة لانّه لم يبق للقائلين بامامة عبدالله بن جعفر خلف ولا بقيّة.[1] و فرقة من الفطحيّة يقال لهم القرامطة قالوا بامامة محمّد بن اسماعيل بن جعفر بالوراثة والوصيّة. و هذه الواقفة على موسى بن جعفر تدّعي الامامة لموسى و ترتقب لرجعته».

۱۶. أقول: الفرق بيننا و بين هؤلاء سهل واضح قريب:

أمّا الفطحيّة فالحجّة عليها أوضح من أن تخفى لانّ إسماعيل مات قبل أبي عبدالله، والميّت لا يكون خليفة الحيّ، و انّما يكون الحيّ خليفة الميّت، ولكنّ القوم عملوا على تقليد الرؤساء و أعرضوا عن الحجّة و ما في بابها. و هذا أمر لايحتاج فيه على إكثار لانّه ظاهر الفساد بيّن الانتقاد.

۱۷. و أمّا القرامطة فقد نقضت الاسلام حرفاً حرفاً، لانّها أبطلت أعمال الشريعة و جاءت بكلّ سوفسطائيّه. و إنّ الامام إنّما يحتاج إليه للدّين و إقامة حكم الشريعة، فاذا جاءت القرامطة تدّعي أنّ جعفر بن محمّد أو وصيّه استخلف رجلاً دعا إلى نقض الاسلام والشريعة والخروج عمّا عليه طبايع الامّة لم نحتجّ في معرفة كذبهم إلى أكثر من دعواهم المتناقض الفاسد.

۱۸. و أمّا الفصل بيننا و بين سائر الفِرَق فهو أنّ لنا نقلة أخبار و حملة آثار قد طبّقوا البلدان كثرة، و نقلوا عن جعفر بن محمّد من علم الحلال والحرام ما

← ۳۶۵ / مقالهٔ شارل پلا دربارهٔ همین قصیده) یاد می‌کند. حاحظ در حیوان ۷: ۱۲۲ از زرارة بن اعین، دانشمند برجستهٔ شیعی در نیمهٔ اوّل قرن دوّم، نیز به‌عنوان رئیس الشمیطیة یاد می‌کند ولی این ارجاع در ارتباط با نسبت ولائی آن دانشمند است به شرحی که در قاموس‌الرجال ۴: ۴۳۵ـ۴۳۶ توضیح شده است.

۱. دربارهٔ پیوستن گروهی از فطحیّه به اسماعیلیّه پیشتر در فصل سوم توضیح داده شد.

يعلم بالعادة الجارية والتجربة الصحيحة أنّ ذلک كلّه لايجوز أن يكون كذباً مولّداً، و حكوا مع نقل ذلک عن أسلافهم أنّ أبا عبدالله أوصى بالامامة إلى موسى، ثمّ نقل إلينا من فضل موسى و علمه ماهو معروف عند نقلة الاخبار، ولم نسمع لهؤلاء اكثر من الدعوى، و ليس سبيل التواتر و اهله سبيل الشذوذ و اهله. فتأمّلوا الأخبار الصادقة تعرفوا بها فصل مابين موسى و محمّد و عبدالله بني جعفر، و تعالوا نمتحن هذا الامر بخمس مسائل من الحلال والحرام ممّا قد اجاب فيه موسى، فان وجدنا لهذين فيه جواباً عند أحد من القائلين بامامتهما فالقول كما يقولون. و قد روت الاماميّة أنّ عبدالله بن جعفر سئل كم في مئتي درهم؟ قال: خمسة دراهم، قيل له: و كم في مائة درهم؟ فقال درهمان ونصف.[1] ولو أنّ معترضاً اعترض على الاسلام و أهله فادّعى أنّ ههنا من قد عارض القرآن و سألنا أن نفصل بين تلک المعارضة والقرآن، لقلنا له: أمّا القرآن فظاهر، فأظهر تلک المعارضة حتّى نفصل بينها و بين القرآن. و هكذا نقول لهذه الفِرق: أمّا أخبارنا فهي مرويّة محفوظة عند أهل الامصار من علماء الاماميّة، فأظهروا تلک الاخبار الّتي تدّعونها حتّى نفصل بينها و بين أخبارنا. فأمّا أن تدّعوا خبراً لم يسمعه سامع ولا عرفه أحد ثمّ تسألونا الفصل بين أخبارنا و بين الخبر فهذا ما لا يعجز عن دعوى مثله أحد. ولو أبطل مثل هذه الدعوى أخبار أهل الحقّ من الاماميّة لابطل مثل هذه الدعوى من البراهمة[2] أخبار المسلمين. و هذا واضح و لله

---

۱. پاسخ عبدالله بن جعفر از آن رو خطا بود که نصاب زکات نقدین، دویست درهم است و به کمتر از آن، زکاتی تعلق نمی‌گیرد. اصل ماجرا در بصائرالدرجات: ۲۵۰-۲۵۱ / الامامة والتبصره: ۱۰۸-۱۱۰ / کافی ۱:۳۵۱ / رجال کشی: ۲۸۲ / ارشاد: ۲۹۱-۲۹۲ نقل شده است.

۲. دربارهٔ ماهیت براهمه و عقاید آنان اکنون چند مقاله نوشته شده، و مدخل براهمه در دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ جدید ۱:۱۰۳۱ هم هست. درخصوص سخنی که در متن از آنان نقل شده رجوع کنید به کمال‌الدّین: ۸۳-۸۴.

المنّة. و قد ادّعت الثنويّة أنّ ماني أقام المعجزات و أنّ لهم خبراً يدلّ على صدقهم، فقال لهم الموحّدون: هذه دعوى لا يعجز عنها أحد فأظهروا الخبر لندلّكم على أنّه لا يقطع عذراً ولا يوجب حجّة، و هذا شبيه بجوابنا لصاحب الكتاب.

۱۹. و يقال لصاحب الكتاب: قد ادّعت البكريّة والاباضيّة[۱] أنّ

---

۱. چنین است در نسخ کمال‌الدّین از این متن، ولی واضح است که کلمهٔ «اباضیّه» در این مورد، تصحیف عمدی نام «عبّاسیه» است به تقیّه. دعوی فرقهٔ عبّاسیّه هم که مدعی بودند پیامبر، عبّاس را به جانشینی خود نصب فرموده بود به همین دلیل در متن نیامده است که ما به سیاق کلام اضافه کردیم (مقایسه کنید با تمهید باقلّانی: ۱۶۹ و المنقذ من‌التقلید ۲: ۳۱۷ـ۳۱۸ که درهر دو منبع بکریّه و عبّاسیه است). مشابه این است تصحیف عمدی نام «بنوالعبّاس» به «بنوالسبعه» در برخی روایات (بحارالانوار ۳۰: ۱۵۴ و ۶۵: ۱۳)، و به «ولد س ا ب ع» در کامل‌الزیارات: ۱۹۸ (مقایسه کنید با کافی ۴: ۵۷۵) که مقلوب عبّاس است (چنان‌که طریحی در مجمع‌البحرین ۴: ۳۴۰ در توضیح روایت «اوّل من ردّ شهادةالمملوک رمع» در من لا یحضره‌الفقیه ۳: ۱۱۰، و «اوّل من اعال‌الفرائض رمع» درهمان مأخذ ۴: ۲۵۶، می‌گوید که «رمع» مقلوب عمر است چنان‌که روایت نخست در کافی ۷: ۳۹۰ به شکل «اوّل من ردّ شهادة المملوک عمربن الخطّاب» [در نقل دیگر «فلان»] آمده است. ولی در من لایحضر ۳: ۱۱۰ در این مورد، اقتضای سیاق کلام «اوّل من ردّ شهادةالمملوک شریح» است که در آن روایت سخن از اوست و ابداً سخنی از عمر در میان نیست، پس شاید «رمع» تصحیفی باشد که موجب به‌وجود آمدن متن مصرّح بعدی در کافی شده باشد؟)، و به «ولد مرداس» ـ به عنایت مشهوربودن نام عبّاس بن مرداس سلمی شاعر صدر اوّل اسلام ـ در دو روایت مختلف در کافی ۸: ۳۴۱ و غیبت نعمانی ۲۹۱. اخیراً هم در شعری قدیم در علائم ظهور قائم(ع) در «تاریخ جبل عامل فی قرن» از حیدررضا رکینی: ۱۰۵ دیدم:

و زوال ملک بنی نثیلة إنّهم   من شرّ قادتها و شرّ رعاتها

که این هم کنایه از سرنگونی دولت عبّاسی است زیرا «نثیلة» بنت خبّاب مادر عبّاس بن عبدالمطلّب و مادربزرگ خلفای عبّاسی بود، نخستین زن در عرب که خانهٔ کعبه را با دیباج پوشانید (ببینید اعلام زرکلی ۸: ۹ و مآخذ آن). البتّه آن نام در مأخذ مذکور (تاریخ جبل عامل) به شکل «بثیله» چاپ شده که خطاست یا آن هم در روزگار خود تصحیفی عمدی بوده است. این مانند کنایهٔ «ابن حنتمه» در کافی ۱: ۴۲۸ است در اشاره به عمر که مادر او حنتمه بنت ذی‌الرمحین بود. و از این قبیل اشارات رمزی است تعبیر از ابومسلم به ابوسلامه در روایت ←

النبيّ ﷺ نصّ على أبي بكر [والعبّاس]، وانكرت أنت ذلك، كما أنكرنا نحن أنّ أبا عبدالله أوصى إلى هذين. فبيّن لنا حجّتك و دلّنا على الفصل بينك و بين البكريّة والاباضيّة، لندلّك بمثله على الفصل بيننا و بين من سمّيت.

٢٠. و يقال لصاحب الكتاب: أنت رجل تدّعي أنّ جعفر بن محمّد كان على مذهب الزيديّة و أنّه لم يدّع الامامة من الجهة الّتي تذكرها الاماميّة. وقد ادّعى القائلون بامامة محمّد بن جعفر بن محمّد خلاف ما تدّعيه أنت و أصحابك، و يذكرون أنّ أسلافهم رووا ذلك عنه. فعرّفنا الفصل بينكم و بينهم لنأتيك بأحسن منه، وأنصف من نفسك فانّه أولى بك.

٢١. و فرق آخر: و هو أنّ أصحاب محمّد بن جعفر و عبدالله بن جعفر معترفون بأنّ الحسين نصّ على عليّ، و أنّ عليّاً نصّ على محمّد، و أنّ محمّداً نصّ على جعفر. و دليلنا أنّ جعفراً نصّ على موسى هو بعينه دون غيره دليل هؤلاء على أنّ الحسين نصّ على علي. و بعد فانّ الامام إذا كان ظاهراً واختلفت إليه شيعته ظهر علمه و تبيّن معرفته بالدّين، و وجدنا رواة الاخبار و حملة الآثار قد نقلوا عن موسى من علم الحلال والحرام ما هو مدوّن مشهور، و ظهر من فضله في نفسه ما هو بيّن عند الخاصّة والعامّة، و هذه هي أمارات الامامة. فلمّا وجدناها لموسى دون غيره علمنا أنّه الامام بعد أبيه دون أخيه. و شيء آخر و هو أنّ عبدالله بن جعفر مات و لم يعقّب ذكراً ولا نصّ على أحد فرجع القائلون بامامته عنها إلى القول بامامة موسى.

٢٢. والفصل بعد ذلك بين أخبارنا و أخبارهم هو أنّ الاخبار لا توجب

← منقول در بحار ۳۰: ۲۳۲، و از عمر به زفر ــ كه مشابه وزنى آن است ــ در تفسير على بن ابراهيم ۲: ۳۵۹، و از ابوبكر و عمر به زفر و حبتر در قرب‌الاسناد: ۵۷ و ۶۰ (چاپ قم ــ ۱۴۱۳)، و از ابوبكر به ابوالفصيل در بحار ۲۴: ۱۲۱-۱۲۲، و به ابوزجل در بيتى از على بن وصيف ناشىء در معجم‌الادباء ياقوت (قاموس‌الرجال ۷: ۵۹۸-۵۹۹)، و نظائر بسيار ديگر.

العلم حتّى يكون في طرقه و واسطته قوم يقطعون العذر إذا أخبروا. و لسنا نشاحّ هؤلاء في أسلافهم بل نقتصر على أن يوجدونا في دهرنا من حملة الاخبار و رواة الآثار ممّن يذهب مذهبهم عدداً يتواتر بهم الخبر كما نوجدهم نحن ذلک. فان قدروا على هذا فليظهروه، و ان عجزوا فقد وضح الفرق بيننا و بينهم في الطرف الّذي يلينا ويليهم و ما بعد ذلک موهوب لهم. و هذا واضح والحمدلله.

۲۳. و أمّا الواقفة على موسى فسبيلهم سبيل‌الواقفة على أبي عبدالله، و نحن فلم نشاهد موت أحد من‌السلف و إنّما صحّ موتهم عندنا بالخبر، فان وقف واقف على بعضهم سألناه الفصل بينه و بين من وقف على سائرهم.[۱] و هذا ما لا حيلة لهم فيه.

۲۴. ثمّ قال صاحب الكتاب: «و منهم فرقة قطعت على موسى وائتمّوا بعده بابنه علي بن موسى دون سائر ولد موسى، و زعموا أنّه استحقّها بالوراثة والوصيّة. ثمّ في ولده، حتّى انتهوا إلى الحسن بن علي فادّعوا له ولداً و سمّوه الخلف الصالح، و قد كانوا في حياة علي بن محمّد و سموا للامامة ابنه محمّداً فمات قبل أبيه، ثمّ إنّهم رجعوا إلى أخيه الحسن و بطل في محمّد ما كانوا توهّموا و قالوا: بدا لله من محمّد إلى الحسن كما بدا له من إسماعيل بن جعفر إلى موسى ــ و قد مات إسماعيل في حياة جعفر ــ إلى أن مات الحسن بن علي في سنة ثلاث و ستّين و مأتين[۲] فرجع بعض أصحابه إلى امامة جعفر بن علي، كما رجع أصحاب محمّد بن علي بعد وفاة محمّد إلى الحسن. وزعم بعضهم أنّ جعفر بن علي استحقّ الامامة من أبيه علي بن محمّد بالوراثة

۱. شیخ در غیبت: ۲۰ عیناً این استدلال را پیروی کرده و به‌کار برده است.
۲. سال وفات حضرت عسکری(ع) در این متن چنین است (سال ۲۶۳) و خطاست چه آن حضرت در سال ۲۶۰ رحلت فرمودند.

والوصيّة دون أخيه الحسن. ثمّ نقلوها في ولد جعفر بالوراثة والوصيّة. و كلّ هذه الفِرق يتشاحّون علىالامامة و يكفّر بعضهم بعضاً و يكذّب بعضهم بعضاً و يتبرّأ بعضهم من إمامة بعض و تدّعي كلّ فرقةالامامة لصاحبها بالوراثة والوصيّة و أشياء من علمالغيب الخرافات أحسن منها. ولا دليل لكلّ فرقة في ما تدّعي و تخالف الباقين غيرالوراثة والوصيّة. دليلهم شهادتهم لانفسهم دون غيرهم قولاً بلا حقيقة و دعوى بلا دليل. فان كان ههنا دليل في ما يدّعي كلّ طائفة غيرالوراثة والوصيّة وجب اقامته، و إن لم يكن غيرالدّعوى للامامة بالوراثة والوصيّة فقد بطلت الامامة لكثرة من يدّعيها بالوراثة والوصيّة، ولا سبيل إلى قبول دعوى طائفة دون الاخرى ان كانت الدعوى واحدة، فلا سيّما و هم في إكذاب بعضهم بعضاً مجتمعون و في ما يدّعي كلّ فرقه منهم منفردون».

٢٥. فأقول والله الموفّق للصواب: لو كانت الامامة تبطل لكثرة من يدّعيها لكان سبيل النبوّة سبيلها لانّا نعلم أنّ خلقاً قد ادّعاها. وقد حكى صاحب الكتاب عنالاماميّة حكايات مضطربة و أوهم أنّ تلك مقالة الكلّ، و أنّه ليس فيهم إلّا من يقول بالبداء. و من قال إنّ الله يبدو له من احداث رأي و علم مستفاد فهو كافر بالله. و ما كان هذا قول غيرالمغيريّة و من ينحل للأئمّة علم الغيب، فهذا كفر بالله و خروج عنالاسلام عندنا. و أقلّ ما كان يجب عليه أن يذكر مقالة أهل الحقّ، و أن لا يقتصر على أنّ القوم اختلفوا حتّى يدلّ على أنّ القول بالامامة فاسد. و بعد فانّ الامام عندنا يعرف من وجوه سنذكرها ثمّ نعتبر ما يقول هؤلاء، فان لم نجد بيننا و بينهم فصلاً حكمنا بفساد المذهب ثمّ عدنا نسأل صاحب الكتاب عن أنّ أيّ قول هوالحقّ من بينالأقاويل.

٢٦. أمّا قوله أنّ «منهم فرقة قطعت على موسى وائتمّوا بعده بابنه علي بن

موسى» فهو قول رجل لا يعرف أخبار الاماميّة لأنّ كلّ الاماميّة ــ إلّا شرذمة وقفت و شذوذ قالوا بامامة اسماعيل و عبدالله بن جعفر ــ قالوا بامامة علي بن موسى ورووا فيه ما هو مدوّن فيالكتب. و ما يذكر من حملةالاخبار و نقلة الآثار خمسة مالوا إلى هذهالمذاهب في أوّل حدوث الحادث، و إنّما كثر من كثر منهم بعد. فكيف استحسن صاحبالكتاب أن يقول: «و منهم فرقة قطعت على موسى..»؟

۲۷. و أعجب من هذا قوله: «حتّى انتهوا إلى الحسن فادّعوا له ابناً و قد كانوا في حياة علي بن محمّد و سموا للامامة ابنه محمّداً» [و لم يقل بامامة محمّد] إلاّ طائفة من أصحاب فارس بن حاتم. و ليس يحسن بالعاقل أن يشنّع على خصمه بالباطل الّذي لا أصل له. والّذى يدلّ على فساد قولالقائلين بامامة محمّد هو بعينه ما وصفناه في باب إسماعيل بن جعفر لانّ القصّة واحدة و كلّ واحد منهما مات قبل أبيه، و من المحال أن يستخلف الحيّ الميّت و يوصى إليه بالامامة، و هذا أبين فساداً من أن يحتاج في كسره إلى كثرةالقول.

۲۸. والفصل بيننا و بينالقائلين بامامة جعفر أنّ حكاية إمامته عنه اختلفت و تضادّت، لانّ منهم و منّا من حكى عنه أنّه قال: إنّي امام بعد أخي محمّد، و منهم من حكى عنه أنّه قال: إنّي امام بعد أخي الحسن، و منهم من قال إنّه قال: إنّي امام بعد أبي علي بن محمّد. و هذه أخبار كما ترى يكذّب بعضها بعضاً، و خبرنا في أبي محمّد الحسن بن علي خبر متواتر لا يتناقض، و هذا فصل بيّن. ثمّ ظهر لنا من جعفر ما دلّنا على أنّه جاهل بأحكام الله عزّ وجلّ و هو أنّه جاء يطالب أمّ أبي محمّد بالميراث، و فى حكم آبائه أنّ الاخ لا يرث مع الامّ، فاذا كان جعفر لا يحسن هذا المقدار من الفقه حتّى تبيّن فيه نقصه و جهله كيف يكون إماماً؟ و انّما تعبّدنا الله بالظاهر من هذه الامور ولو شئنا أن نقول لقلنا و في ما ذكرناه كفاية و دلالة على أنّ جعفراً ليس بامام.

٢٩. و أمّا قوله انّهم «ادّعوا للحسن ولداً» فالقوم لم يدّعوا ذلك إلّا بعد أن نقل إليهم أسلافهم حاله و غيبته و صورة أمره واختلاف الناس فيه عند حدوث ما يحدث، و هذه كتبهم فمن شاء أن ينظر فيها فلينظر.

٣٠. و أمّا قوله أنّ «كلّ هذه‌الفرق يتشاحّون و يكفّر بعضهم بعضاً» فقد صدق في حكايته، و حال‌المسلمين في تكفير بعضهم بعضاً هذا الحال. فليقل كيف أحبّ وليطعن كيف شاء فانّ البراهمة تتعلّق به فتطعن بمثله في الاسلام. و من سأل خصمه عن مسألة يريد بها نقض مذهبه إذا ردّت عليه كان فيها من نقض مذهب مثل‌الّذى قدر أن يلزمه خصمه فانّما هو رجل يسأل نفسه و ينقض قوله، و هذه قصّة صاحب‌الكتاب. والنبوّة أصل والامامة فرع، فاذا أقرّ صاحب الكتاب بالاصل لم يحسن به أن يطعن في‌الفرع بما رجع على‌الاصل. والله المستعان.

٣١. ثمّ قال: «و لو جازت‌الامامة بالوراثة والوصيّة لمن يدّعى له بلادليل متّفق عليه لكانت المغيريّة أحقّ بها، لاجماع الكلّ معها على إمامة الحسن ـــ الّذي هو أصلها المستحقّ للامامة من أبيه بالوراثة والوصيّة ـــ و امتناعها بعد اجماع الكلّ معها على إمامة الحسن من إجازتها لغيره. هذا مع اختلاف المؤتمّة في دينهم، منهم من يقول بالجسم و منهم من يقول بالتناسخ و منهم من يجرّد التوحيد، و منهم من يقول بالعدل و يثبت الوعيد و منهم من يقول بالقدر و يبطل الوعيد، و منهم من يقول بالرؤية و منهم من ينفيها، مع‌القول بالبداء و أشياء يطول الكتاب بشرحها، يكفّر بها بعضها بعضاً و يتبرّأ بعضهم من دين بعض. و لكلّ فرقة من هذه الفِرق بزعمها رجال ثقات عند أنفسهم أدّوا إليهم عن أئمّتهم ما هم متمسّكون به».

ثمّ قال صاحب‌الكتاب: و اذا جاز كذا جاز كذا (شيء لا يجوز عندنا و لم يأت بأكثر من الحكاية، فلا معنى لتطويل الكتاب بذكر ما ليس فيه حجّة

ولا فائدة).

۳۲. فأقول و بالله التوفيق: لو كان الحقّ لا يثبت إلّا بدليل متّفق عليه ما صحّ حقٌّ أبداً، و لكان أوّل مذهب يبطل مذهب الزيديّة لانّ دليلها ليس بمتّفق عليه. و أمّا ما حكاه عن المغيريّة فهو شيء أخذته عن اليهود لانّها تحتجّ أبداً باجماعنا و إيّاهم على نبوّة موسى ـ عليه‌السّلام ـ و مخالفتهم إيّانا في نبوّة محمّد صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم. و أمّا تعييره إيّانا بالاختلاف في‌المذاهب و بأنّ كل فرقة منّا تروي ما تدين به عن إمامها، فهو مأخوذ من‌البراهمة لانّه تطعن به، بعينه دون غيره، على‌الاسلام. و لولا الاشفاق من أن يتعلّق بعض هؤلاء الجان بما أحكيه عنهم لقلت كما يقولون. والامامة، أسعدكم الله، انّما تصحّ عندنا بالنّص و ظهور الفضل والعلم بالدّين مع الاعراض عن القياس والاجتهاد في‌الفرائض السمعيّة و في فروعها، و من هذا الوجه عرفنا إمامة الامام. و سنقول في اختلاف الشيعة قولاً مقنعاً.

۳۳. قال صاحب الكتاب: «ثمّ لم يَخْلُ اختلافهم من أن يكون مولّداً من أنفسهم أو من عند الناقلين إليهم أو من أئمّتهم. فان كان اختلافهم من قبل أئمّتهم فالامام من جمع الكلمة لا من كان سبباً للاختلاف بين‌الامّة،[۱] لا سيّما و هم أولياؤه دون أعدائه و من لا تقيّة بينهم و بينه، و ما الفرق بين‌المؤتمّة والامّة إذا كانوا مع أئمّتهم و حجج‌الله عليهم [داخلين] في أكثر ما عابوا على‌الامّة الّتي لا إمام لها من المخالفة في‌الدّين و اكفار بعضهم بعضاً. و إن يكن اختلافهم من قبل‌الناقلين إليهم دينهم فما يؤمنهم من أن يكون هذا سبيلهم معهم في ما ألقوا إليهم من‌الامامة لا سيّما اذا كان المدّعى له‌الامامة معدوم‌العين غير مرئيّ الشخص، و هو حجّة عليهم في ما يدّعون لامامهم

---

۱. برای سابقهٔ تاریخی این‌گونه استدلال از طرف زیدیّه علیه شیعهٔ امامیّه رجوع کنید به المقالات والفرق: ۷۸ـ۷۹.

من علم الغيب إذ كان خيرته والتراجمة بينه و بين شيعته كذّابين يكذبون عليه ولا علم له بهم. و إن يكن اختلاف المؤتمّة في دينها من قبل أنفسها دون أئمّتها فما حاجة المؤتمّه إلى الائمّة إذ كانوا بأنفسهم مستغنين و هو بين أظهرهم لا ينهاهم و هو الترجمان لهم من الله والحجّة عليهم؟ هذا أيضاً من أدلّ الدليل على عدمه و ما يدّعى من علم الغيب له، لانّه لو كان موجوداً لم يسعه ترك البيان لشيعته كما قال الله عزّ و جلّ: «وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ»، فكما بيّن الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم لامّته وجب على الامام مثله لشيعته».

٣٤. فأقول و بالله الثقة: أنّ اختلاف الاماميّة إنّما هو من قبل كذّابين دلّسوا أنفسهم فيهم في الوقت بعد الوقت والزمان بعد الزمان حتّى عظم البلاء. و كان أسلافهم قوم يرجعون إلى ورع و اجتهاد و سلامة ناحية، ولم يكونوا أصحاب نظر و تميز، فكانوا إذا رأوا رجلاً مستوراً يروي خبراً أحسنوا به الظنّ و قبلوه. فلمّا كثر هذا و ظهر شكوا إلى أئمّتهم فأمرهم الائمّة ــ عليهم السّلام ــ بأن يأخذوا بما يُجمع عليه فلم يفعلوا و جروا على عادتهم. فكانت الخيانة من قبلهم لا من قبل أئمّتهم. والامام أيضاً لم يقف على كلّ هذه التخاليط الّتي رويت لانّه لا يعلم الغيب و إنّما هو عبد صالح يعلم الكتاب والسنّة و يعلم من أخبار شيعته ما ينهى إليه.

٣٥. و أمّا قوله: «فما يؤمنهم من أن يكون هذا سبيلهم في ما ألقوا إليهم من أمر الامامة» فانّ الفصل بين ذلك أنّ الامامة تنقل إليهم بالتواتر، والتواتر لا ينكشف عن كذب، و هذه الاخبار فكلّ واحد منها إنّما هو خبر واحد لا يوجب خبره العلم، و خبر الواحد قد يصدق و يكذب و ليس هذا سبيل التواتر. هذا جوابنا و كلّ ما أتى به سوى هذا فهو ساقط.

٣٦. ثمّ يقال له: أخبرنا عن اختلاف الامّة هل يخلو من الاقسام الّتي

قسمتها؟ فاذا قال: لا، قيل له: أفليس الرسول انّما بعث لجمع الكلمة؟ فلا بدّ من نعم، فيقال له: أوليس قد قال الله عزّ و جلّ: «وَ مٰا أَنْزَلْنٰا عَلَيْكَ الْكِتٰابَ إِلاّٰ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فيه»؟ فلا بدّ من نعم، فيقال له: فهل بيّن؟ فلا بدّ من نعم، فيقال له: فما سبب الاختلاف؟ عرّفناه واقنع منّا بمثله.

۳۷. و امّا قوله: «فما حاجة المؤتمّة إلى الائمّة إذ كانا بأنفسهم مستغنين و هو بين أظهرهم لا ينهاهم» إلى آخر الفصل، فيقال له: أولى الاشياء بأهل الدّين الانصاف، أيّ قول قلناه و أومأنا به إلى أنّا بأنفسنا مستغنين حتّى يقرعنا به صاحب الكتاب و يحتجّ علينا؟ أو أيّ حجّة توجّهت له علينا توجب ما أوجبه؟ و من لم يبال بايّ شيء قابل خصومه كثرت مسائله و جواباته.

۳۸. و أمّا قوله: «و هذا من أدلّ دليل على عدمه لانّه لوكان موجوداً لم يسعه ترك البيان لشيعته كما قال الله عزّ وجل: «وَ مٰا أَنْزَلْنٰا عَلَيْكَ الْكِتٰابَ إِلاّٰ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فيه». فيقال لصاحب الكتاب: أخبرنا عن العترة الهادية أيسعهم أن لا يبيّنوا للامّة الحقّ كلّه؟ فان قال: نعم، حجّ نفسه و عاد كلامه وبالاً عليه لانّ الامّة قد اختلفت و تباينت و كفّر بعضها بعضاً، و إن قال: لا، قيل: هذا من أدلّ دليل على عدم العترة و فساد ما تدّعيه الزيديّة لانّ العترة لو كانوا كما تصف الزيديّة لبيّنوا للامّة و لم يسعهم السكوت والامساك كما قال الله عزّ وجل: «وَ مٰا أَنْزَلْنٰا عَلَيْكَ الْكِتٰابَ إِلاّٰ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فيه». فان ادّعى أنّ العترة قد بيّنوا الحقّ للأمّة غير أنّ الامّة لم تقبل و مالت إلى الهوى، قيل له: هذا بعينه قول الاماميّة في الامام و شيعته. و نسأل الله التوفيق.

۳۹. ثمّ قال صاحب الكتاب: «و يقال لهم [لِمَ] استتر إمامكم عن مسترشده؟ فان قالوا: تقيّةً على نفسه، قيل لهم: فالمسترشد أيضاً يجوز له أن يكون في تقيّة من طلبه، لا سيّما اذا كان المسترشد يخاف و يرجو ولا يعلم ما

يكون من قِبَل كونه هو في تقيّة. و إذا جازت التقيّة للامام فهي للمأموم أجوز. و ما بال الامام في تقيّة من ارشادهم و ليس هو في تقيّة من تناول أموالهم؟ والله يقول: «اِتَّبِعوُا مَنْ لا يَسْئَلُكُمْ أَجْراً»، و قال: «إِنَّ كَثِيراً مِنَ الأَحْبارِ وَالرُّهْبانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوالَ النّاسِ بِالْباطِلِ وَ يَصُدّوُنَ عَنْ سَبيلِ الله»، فهذا ممّا يدلّ على أنّ أهل الباطل عرض الدنيا يطلبون، والّذين يتمسّكون بالكتاب لا يسألون الناس أجراً و هم مهتدون».

ثمّ قال: و إن قالوا كذا قيل كذا (شيء لا يقوله إلّا جاهل منقوص).

٤٠. والجواب عمّا سأل: أنّ الامام لم يستتر عن مسترشده، إنّما استتر خوفاً على نفسه من الظالمين. فأمّا قوله: «فاذا جازت التقيّة للامام فهي للمأموم أجوز» فيقال له: إن كنت تريد أنّ المأموم يجوز له أن يتّقي من الظالم و يهرب عنه متى خاف على نفسه كما جاز للامام فهذا لعمري جائز، و إن كنت تريد أنّ المأموم يجوز له أن لا يعتقد إمامة الامام للتقيّة فذلك لا يجوز إذا قرعت الاخبار سمعه و قطعت عذره، لانّ الخبر الصحيح يقوم مقام العيان و ليس على القلوب تقيّة ولا يعلم ما فيها الّا الله.

٤١. و أما قوله: «و ما بال الامام في تقيّة من ارشادهم و ليس في تقيّة من تناول أموالهم والله يقول: اِتَّبِعوُا مَنْ لاٰ يَسْئَلُكُمْ أَجْراً» فالجواب عن ذلك إلى آخر الفصل يقال له: إنّ الامام ليس في تقيّة من ارشاد من يريد الارشاد، و كيف يكون في تقيّة و قد بيّن لهم الحقّ و حثّهم عليه و دعاهم إليه و علّمهم الحلال والحرام حتّى شهروا بذلك و عرفوا به. و ليس يتناول أموالهم و إنّما يسألهم الخمس الّذي فرضه الله عزّ وجلّ ليضعه حيث أمر أن يضعه. والّذي جاء بالخمس هو الرسول و قد نطق القرآن بذلك. قال الله عزّ و جلّ: «وَاعْلَموُا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْء فَاِنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ» ــ الآية، و قال: «خُذْ مِنْ أَمْواٰلِهِمْ صَدَقَةً» ــ الآية. فان كان في أخذ المال عيب أو طعن فهو على من

ابتدأ به. والله المستعان.

٤٢. و يقال لصاحب الكتاب: أخبرنا عن الامام منكم اذا خرج و غلب هل يأخذ الخمس و هل يجبى الخراج و هل يأخذ الحقّ من الفيء والمغنم و المعادن و ما أشبه ذلک؟ فان قال: لا، فقد خالف حكم الاسلام، و ان قال: نعم، قيل له: فان احتجّ عليه رجل مثلک بقول الله عزّ و جلّ: «إتَّبِعوُا مَنْ لا يَسْئَلُكُمْ أجْراً» و بقوله: «إنَّ كثيراً مِنَ الأحْبار والرُّهْبان» ــ الآية، بأيّ شيء تجيبه حتّى تجيبک الاماميّة بمثله؟ وهذا ــ وفّقكم الله ــ شيء كان الملحدون يطعنون به على المسلمين، و ما أدري من دلّسه لهؤلاء. و اعلم ــ علّمک الله الخير و جعلک من أهله ــ أنّه يعمل بالكتاب والسنّة ولا يخالفهما فان أمكن خصومنا أن يدلّونا على أنّه خالف في أخذ ما أخذ الكتاب والسنّة فلعمري انّ الحجّة واضحة لهم، و إن لم يمكنهم ذلک فليعلموا أنّه ليس في العمل بما يوافق الكتاب والسنّة عيب. و هذا بيّن.

٤٣. ثمّ قال صاحب الكتاب: «و يقال لهم: نحن لا نجيز الامامة لمن لا يُعْرَف فهل توجدونا سبيلاً إلى معرفة صاحبكم الّذي تدّعون حتّى نجيز له الامامة كما نجوّز للموجودين من سائر العترة؟ و إلّا فلا سبيل إلى تجويز الامامة للمعدومين، و كلّ من لم يكن موجوداً فهو معدوم، و قد بطل تجويز الامامة لمن تدّعون».

٤٤. فأقول و بالله أستعين: يقال لصاحب الكتاب: هل تشكّ في وجود علي بن الحسين و ولده الّذين نأتمّ بهم؟ فاذا قال: لا، قيل له: فهل يجوز أن يكونوا أئمّة؟ فان قال: نعم، قيل له: فأنت لا تدري لعلّنا على صواب في اعتقاد إمامتهم و أنت على خطأ و كفى بهذا حجّة عليک، و إن قال: لا، قيل له: فما ينفع من اقامة الدليل على وجود إمامنا؟ و أنت لا تعترف بامامة مثل علي بن الحسين مع محلّه من العلم والفضل عند المخالف والموافق. ثمّ يقال له:

إنّا إنّما علمنا أنّ في العترة من يعلم التأويل و يعرف الاحكام بخبر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم الّذي قدّمناه، و بحاجتنا إلى من يعرّفنا المراد من القرآن و من يفصل بين أحكام الله و أحكام الشيطان، ثمّ علمنا أنّ الحقّ في هذه الطائفة من ولد الحسين لما رأينا كلّ من خالفهم من العترة يعتمد في الحكم والتأويل على ما يعتمد عليه علماء العامّة من الرأي والاجتهاد والقياس في الفرائض السمعيّة الّتي لا علّة في التعبّد بها إلاّ المصلحة، فعلمنا بذلك أنّ المخالفين لهم مبطلون. ثمّ ظهر لنا من علم هذه الطائفة بالحلال والحرام والاحكام ما لم يظهر من غيرهم. ثمّ ما زالت الاخبار ترد بنصّ واحد على آخر حتّى بلغ الحسن بن علي. فلمّا مات و لم يظهر النصّ والخلف بعده رجعنا الى الكتب الّتي كان أسلافنا رووها قبل الغيبة فوجدنا فيها ما يدلّ على أمر الخلف من بعد الحسن و أنّه يغيب عن الناس و يخفي شخصه و أنّ الشيعة تختلف و أنّ الناس يقعون في حيرة من أمره فعلمنا أنّ اسلافنا لم يعلموا الغيب و أنّ الائمّة أعلموهم ذلك بخبر الرسول. فصحّ عندنا من هذا الوجه بهذه الدّلالة كونه و وجوده و غيبته. فان كان ههنا حجّة تدفع ما قلناه فلتظهرها الزيديّة فما بيننا و بين الحقّ معاندة. والشكر لله.

٤٥. ثمّ رجع صاحب الكتاب أن يعارضنا بما تدّعيه الواقفة على موسى بن جعفر، و نحن فلم نقف على أحد فنسأل الفصل بين الوقفين. و قد بيّنّا أنّا علمنا أنّ موسى قد مات بمثل ما علمنا أنّ جعفراً مات، و أنّ الشكّ في موت أحدهما يدعو إلى الشكّ في موت الآخر، و انّه قد وقف على جعفر قوم أنكرت الواقفه على موسى عليهم و كذلك أنكرت قول الواقفة على أمير المؤمنين ــ عليه السّلام ــ فقلنا لهم: يا هؤلاء! حجّتكم على أولائك هي حجّتنا عليكم، فقولوا كيف شئتم تحجّوا أنفسكم.

٤٦. ثمّ حكى عنّا أنّا كنّا نقول للواقفة: «إنّ الامام لا يكون إلّا ظاهراً

موجوداً»، و هذه حكاية من لا يعرف أقاويل خصمه. و ما زالت الاماميّة تعتقد أنّالامام لا يكون إلّا ظاهراً مكشوفاً أو باطناً مغموراً، و أخبارهم في ذلك أشهر من أن تخفى. و وضع الأصول الفاسدة للخصوم أمر لا يعجز عنه أحد و لكنّه قبيح بذوي‌الدّين والفضل والعلم. ولو لم يكن في هذاالمعنى إلّا خبر كميل بن زياد[1] لكفى.

ثمّ قال: فان قالوا كذا قيل لهم كذا (شيء لا نقوله و حجّتنا ما سمعتم و فيها كفايه. والحمدلله).

٤٧. ثمّ قال: «ليس الامر كما تتوهّمون في بني هاشم، لانّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم دلّ أمّته على عترته (باجماعنا و اجماعكم) الّتي هي خاصّته الّتي لا يقرب أحدٌ منه كقربهم، فهي لهم دون الطلقاء و أبناء الطلقاء، و يستحقّها واحد منهم في كلّ زمان (إذكان الامام لا يكون إلّا واحداً) بلزوم الكتاب والدعاء إلى إقامته، بدلالةالرسول صلى الله عليه وآله وسلم عليهم أنّهم لا يفارقون الكتاب حتّى يردوا عليه الحوض، و هذا إجماع. والّذي اعتللتم به من بني هاشم ليسوا هم من ذرّيّةالرسول صلى الله عليه وآله وسلم و إن كانت لهم ولادة، لانّ كلّ بنى ابنة ينتمون إلى عصبتهم ما خلا ولد فاطمة فانّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله وسلم عصبتهم و أبوهم،[2]

---

۱. از اصحاب امیر مؤمنان(ع) و عامل ایشان د رشهر هیت عراق که در عداد تابعین بود و به دست حجّاج ثقفی والی عراق در سال ۸۲ـ۸۳ کشته شد (تاریخ طبری ۶:۳۶۵ / جمهرهٔ ابن حزم: ۳۹۰ / شرح نهج‌البلاغهٔ ابن ابی‌الحدید ۱۷:۱۴۹ـ۱۵۰ / تهذیب‌التهذیب: ۸:۴۴۷ـ۴۴۸). اشارهٔ مؤلف به سخنی مشهور است که کمیل از مولای متّقیان(ع) نقل کرده که «الا وانّ الارض لا تخلو من حجّة قائمة بالحقّ امّا ظاهراً مشهوراً و امّا خائفاً مغموراً» (نهج‌البلاغه: ۴۹۷ / کتاب‌الغارات ۱:۱۵۳ / کمال‌الدّین: ۲۸۹ـ۲۹۴ / خصال: ۱۸۷). در نقل زیدی از همان سخن، عبارت «امّا ظاهراً مشهوراً و امّا خائفاً مغموراً» نیست. (تیسیر المطالب فی امالی‌الامام ابی‌طالب: ۱۳۹) امّا سخن جاحظ در حیوان ۲: ۲۶۹ که می‌گوید «الکمیلیّة لاتجیزالوکالة فی‌الامامة و تقول لابدّ من امام صامت او ناطق..» نقل امامی کلام امیر مؤمنان را تأیید می‌کند.

۲. مضمون حدیثی است مشهور از پیامبر اکرم(ص). نگاه کنید به بحارالانوار ۲۵:۲۴۹، ۴۳:۲۲۸ـ۲۳۰ و منابعی که در آن ذکر شده است.

والذرّيّة هم الولد لقول الله عزّ وجل: «إِنِّي أُعيذُها بِکَ وَ ذُرِّيَّتَها مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ».

٤٨. فأقول و بالله أعتصم: إنّ هذا الامر لا يصحّ باجماعنا و إيّاكم عليه و إنّما يصحّ بالدليل والبرهان، فما دليلک على ما ادّعيت؟ على أنّ الاجماع بيننا إنّما هو في ثلاثة، أميرالمؤمنين والحسن والحسين، و لم يذكر الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم ذرّيّته و انّما ذكر عترته فملتم أنتم إلى بعض العترة دون البعض بلا حجّة و بيان أكثر من الدعوى، واحتججنا نحن بما رواه أسلافنا عن جماعة حتّى انتهى خبرهم إلى نصّ الحسين بن علي على عليٍّ ابنه، و نصّ عليٍّ على محمّد، و نصّ محمّد على جعفر. ثمّ استدللنا على صحّة امامة هؤلاء دون غيرهم ممّن كان في عصرهم من العتره بما ظهر من علمهم بالدين و فضلهم في أنفسهم، و قد حمل العلم عنهم الاولياء والاعداء و ذلک مبثوث في الامصار معروف عند نقلة الاخبار. و بالعلم تتبيّن الحجّة من المحجوج والامام من المأموم والتابع من المتبوع. و أين دليلكم يا معشر الزيديّه على ما تدّعون؟

٤٩. ثمّ قال صاحب الكتاب: «و لو جازت الامامة لسائر بني هاشم مع الحسن والحسين لجازت لبني عبد مناف مع بني هاشم، ولو جازت لبني عبد مناف مع بني هاشم لجازت لسائر ولد قصي». ثمّ مدّ في هذا القول.

٥٠. فيقال له: أيّها المحتجّ عن الزيديّة! إنّ هذا لشيء لا يستحقّ بالقرابه و انّما يستحقّ بالفضل والعلم و يصحّ بالنصّ والتوقيف. فلو جازت الامامة لِأقرب رجل من العترة لقرابته لجازت لِأبعدهم. فافصل بينک و بين من ادّعى ذلک و أظهر حجّتک و افصل الآن بينک و بين من قال: ولو جازت لولد الحسن لجازت لولد جعفر، ولو جازت لهم لجازت لولد العبّاس، و هذا فصل لا تأتي به الزيديّة أبداً إلّا أن تفزع إلى فصلنا و حجّتنا و هو النصّ من واحد على واحد و ظهور العلم بالحلال والحرام.

٥١. ثمّ قال صاحب‌الكتاب: «و ان اعتلّوا بعلي ـ عليه‌السّلام ـ فقالوا: ما تقولون فيه أهو من‌العترة أم لا؟ قيل لهم: ليس هو من‌العترة و لكنّه بان من‌العترة و من سائرالقرابة بالنصوص عليه يوم‌الغدير بالاجماع».

٥٢. فأقول و بالله أستعين: يقال لصاحب الكتاب: أمّا النصوص يوم‌الغدير فصحيح و امّا انكارك أن يكون أميرالمؤمنين من‌العترة فعظيم، فدلّنا على أيّ شيء تعوّل في ما تدّعي؟ فانّ أهل‌اللغة يشهدون أنّ العمّ وابن العمّ من‌العترة. ثمّ أقول: إنّ صاحب‌الكتاب نقض بكلامه هذا مذهبه لانّه يعتقد أنّ أميرالمؤمنين ممّن خلّفه الرسول في أمّته، و يقول في ذلك انّ‌النبي صلى الله عليه وآله وسلم خلّف في أُمّته الكتاب والعترة، و انّ أميرالمؤمنين ـ صلوات‌الله عليه ـ ليس من‌العترة، و إذا لم يكن من‌العترة فليس ممّن خلّفه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم و هذا متناقض كما ترىٰ. أللّهمّ إلّا أن يقول: انّه صلى الله عليه وآله وسلم خلّف العترة فينا بعد أن قتل أميرالمؤمنين ـ صلوات‌الله عليه ـ فنسأله أن يفصل بينه و بين من قال خلّف‌الكتاب فينا منذ ذلك الوقت لانّ الكتاب والعترة خلّفا معاً، والخبر ناطق بذلك شاهد به. و لله المنّة.

٥٣. ثمّ أقبل صاحب‌الكتاب بما هو حجّة عليه فقال: «و نسأل من ادّعى الامامة لبعض دون بعض إقامة الحجّة» و نسي نفسه و تفرّده بادّعائها لولد الحسن والحسين دون غيرهم.

٥٤. ثمّ قال: «فان أحالوا على الاباطيل من علم‌الغيب و أشباه ذلك من‌الخرافات و ما لا دليل لهم عليه دون‌الدعوى عورضوا بمثل ذلك لبعض، فجاز أنّ العترة من‌الظالمين لانفسهم إن كان الدعوى هوالدليل».

٥٥. فيقال لصاحب‌الكتاب: قد أكثرت في ذكر علم‌الغيب، والغيب لا يعلمه إلاّ الله و ما ادّعاه لبشر إلّا مشرك كافر، و قد قلنا لك و لاصحابك: دليلنا على ما ندّعي الفهم والعلم فان كان لكم مثله فأظهروه، و ان لم يكن إلّا

التشنيع والتقوّل و تقريع الجميع بقول قوم غلاة فالامر سهل. و حسبناالله و نعم‌الوكيل.

٥٦. ثمّ قال صاحب الكتاب: «ثمّ رجعنا إلى ايضاح حجّة الزيديّة بقول الله تبارک و تعالى: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنا مِنْ عِبادِنا» ــ الآية».

٥٧. فيقال له: نحن نسلّم لک انّ هذه‌الآية نزلت في‌العترة، فما برهانک على أنّ السابق بالخيرات هم ولد الحسن والحسين دون غيرهم من سائر العترة؟ فانّک لست تريد إلّا التشنيع على خصومک و تدّعي لنفسک.

٥٨. ثمّ قال: «قال‌الله عزّ و جلّ ــ و ذكرالخاصّة والعامّة من أمّة نبيّه ــ: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ‌الله جَمِيعاً» ــ الآية». ثمّ قال: «انقضت مخاطبة العامّة ثمّ استأنف مخاطبة الخاصّة فقال: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى‌الْخَيْرِ» ــ إلى قوله للخاصّة ــ «كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلْناس». ثمّ قال: «هم ذرّيّة ابراهيم ــ عليه‌السّلام ــ دون سائرالناس، ثمّ‌المسلمون دون من أشرک من ذرّيّة ابراهيم ــ عليه‌السّلام ــ قبل اسلامه، و جعلهم شهداء على‌الناس فقال: «يا أيُّهاالّذينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا» ــ إلى قوله ــ «وَ تَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى‌الْناس». و هذا سبيل‌الخاصّة من ذرّيّة ابراهيم ــ عليه‌السّلام ــ». ثم اعتلّ بآيات كثيرة تشبه هذه الآيات من‌القرآن.

٥٩. فيقال له: أيّها المحتجّ! أنت تعلم أنّ المعتزلة و سائر فرق الامّة تنازعک في تأويل هذه الآيات أشدّ منازعة و أنت فليس تأتي بأكثر من‌الدّعوى، و نحن نسلّم لک ما ادّعيت و نسألک الحجّة في ما تفرّدت به من أنّ هؤلاء هم ولد الحسن والحسين دون غيرهم. فإلى متى تأتي بالدعوى و تعرض عن‌الحجّة و تهوّل علينا بقراءة القرآن و توهم أنّ لک في قراءته حجّة ليست لخصومک؟ والله المستعان.

٦٠. ثمّ قال صاحب‌الكتاب: «فليس من دعا إلى‌الخير من‌العترة كمن أمر بالمعروف و نهى عن‌المنكر و جاهد في‌الله حقّ جهاده سواء و سائر العترة ممّن لم يدعُ إلى‌الخير و لم يجاهد في‌الله حقّ جهاده،[1] كما لم يجعل‌الله مَنْ هذا سبيله من أهل الكتاب سواء و سائر أهل الكتاب و ان كان تارك ذلك فاضلاً عابداً، لأنّ العبادة نافلة والجهاد فريضة لازمة كسائر الفرائض، صاحبها يمشي بالسيف إلى السيف و يؤثر على‌الدعة الخوف». ثمّ قرأ سورة الواقعة و ذكرالآيات الّتي ذكرالله عزّ و جلّ فيهاالجهاد وأتبع الآيات بالدّعاوى ولم يحتجّ لشيء من ذلك بحجّة، فنطالبه بصحّتها و نقابله بما نسأله فيه‌الفصل.

٦١. فأقول و بالله أستعين: إن كان كثرةالجهاد هوالدّليل على الفضل والعلم والامامة فالحسين أحقّ بالامامة من‌الحسن لانّ الحسن وادع معاوية والحسين جاهد حتّى قتل. و كيف يقول صاحب‌الكتاب و بأيّ شيء يدفع هذا؟ و بعد فلسنا ننكر فرض‌الجهاد ولا فضله و لكنّا رأينا الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم لم يحارب أحداً حتّى وجد أعواناً و أنصاراً و اخواناً فحينئذ حارب، و رأينا أميرالمؤمنين ــ عليه‌السّلام ــ فعل مثل ذلك بعينه، و رأينا الحسن قد همّ بالجهاد فلمّا خذله أصحابه وادع و لزم منزله، فعلمنا أنّ الجهاد فرض في حال وجودالاعوان والانصار. والعالم باجماع العقول أفضل من‌المجاهد الّذي ليس بعالم. و ليس كلّ من دعا إلى الجهاد يعلم كيف حكم الجهاد و متى يجب القتال و متى تحسن الموادعة و بماذا يستقبل أمر هذه‌الرعيّة و كيف يصنع في‌الدماء والأموال والفروج. و بعد فانّا نرضى من اخواننا بشيء واحدٍ و هو أن يدلّونا على رجل من‌العترة ينفي‌التشبيه والجبر عن‌الله ولا

---

۱. برای سابقهٔ تاریخی این استدلال وسیلهٔ زیدیّه علیه شیعهٔ امامیّه رجوع کنید به فرق الشیعه: ۷۳ / المقالات والفرق: ۷۵ / کافی ۳۵۷:۱ / رجال کشی: ۲۳۷-۲۳۸ و ۴۱۶.

يستعمل الاجتهاد والقياس في الاحكام السمعيّة و يكون مستقلّاً كافياً حتّى نخرج معه، فانّ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة على قدر الطاقة و حسب الامكان، والعقول تشهد أنّ تكليف مالا يطاق فاسد والتغرير بالنفس قبيح، و من التغرير أن تخرج جماعة قليلة لم تشاهد حرباً ولا تدرّبت بدربة أهله إلى قوم متدرّبين بالحروب تمكّنوا في البلاد و قتلوا العباد و تدرّبوا بالحروب و لهم العدد والسلاح والكراع و من ينصرهم من العامّة و يعتقد أنّ الخارج عليهم مباح الدم مثل جيشهم أضعافاً مضاعفة فكيف يسومنا صاحب الكتاب أن نلق بالأغمار المتدرّبين بالحروب؟ و كم عسى أن يحصل في يد داع إن دعا من هذا العدد؟ هيهات هيهات! هذا أمر لا يزيله إلّا نصر الله العزيز العليم الحكيم.

٦٢. قال صاحب الكتاب بعد آيات من القرآن تلاها ينازع في تأويلها أشدّ منازعة و لم يؤيّد تأويله بحجّة عقل ولا سمع: «فافهم، رحمك الله، من أحقّ أن يكون لله شهيداً، من دعا إلى الخير كما أُمِر و نهى عن المنكر و أمر بالمعروف و جاهد في الله حقّ جهاده حتّى استشهد أم من لم يُرَ وجهه ولا عُرِف شخصه؟ أم كيف يتّخذه الله شهيداً على من لم يرهم ولا أمرهم ولا نهاهم فان أطاعوه أدّوا ما عليهم و إن قتلوه مضى إلى الله عزّ و جلّ شهيداً؟ ولو أنّ رجلاً استشهد قوماً على حقّ يطالب به لم يروه ولا شهدوه هل كان شهيداً و هل يستحقّ بهم حقّاً إلّا أن يشهدوا على ما لم يروه فيكونوا كذّابين و عند الله مبطلين؟ و اذا لم يجز ذلك من العباد فهو غير جائز عند الحكم العدل الّذي لايجور. ولو أنّه استشهد قوماً قد عاينوا و سمعوا فشهدوا له ــ والمسألة على حالها ــ أليس كان يكون محقّاً و هم صادقون و خصمه مبطل و تمضي الشهادة ويقع الحكم؟ و كذلك قال الله تعالى: «إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَ هُمْ يَعْلَمُون». أو لا ترى أنّ الشّهادة لا تقع بالغيب دون العيان؟ و كذلك

قول عيسىٰ: «و كُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مادُمْتُ فِيهِمْ ــ الآية».

٦٣. فأقول و بالله أعتصم: يقال لصاحب الكتاب: ليس هذا الكلام لک بل هو للمعتزلة و غيرهم علينا و عليک بأن تقول انّ العترة غير ظاهرة و انّ من شاهدنا منها لا يصلح أن يكون اماماً، و ليس يجوز أن يأمرنا الله عزّ و جلّ بالتمسّک بمن لا نعرف منهم ولا نشاهده ولا شاهده أسلافنا، وليس في عصرنا ممّن شاهدناه من يصلح ان يكون إماماً للمسلمين والّذين غابوا لا حجّة لهم علينا و فى هذا أدلّ دليل على أنّ معنى قول‌النّبيّ صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم «انّي تارک فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا: كتاب الله و عترتي» ليس ما يسبق إلى قلوب الاماميّة والزيديّة. و للنظّام[1] و أصحابه أن يقولوا: وجدنا الّذي لا يفارق الكتاب هوالخبر القاطع للعذر فانّه ظاهر كظهور الكتاب ينتفع به و يمكن اتّباعه والتمسّک به، فأمّا العترة فلسنا نشاهد منهم عالماً يمكن أن نقتدي به و إن بلغنا عن واحد منهم مذهب بلغنا عن آخر أنّه يخالفه، والاقتداء بالمختلفين فاسد. فكيف يقول صاحب الكتاب؟

٦٤. ثمّ اعلم أنّ‌النّبيّ صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم لمّا أمرنا بالتمسّک بالعترة كان بالعقل والتعارف والسيرة ما يدلّ على أنّه أراد علماءهم دون جهّالهم والبررة الاتقياء دون غيرهم، فالّذي يجب علينا و يلزمنا أن ننظر إلى من اجتمع له العلم بالدّين مع‌العقل والفضل والحلم والزهد في‌الدنيا والاستقلال بالامر نقتدي به و نتمسّک بالكتاب و به. فان قال: فان اجتمع ذلک في رجلين و كان أحدهما ممّن يذهب إلى مذهب الزيديّة والآخر إلى مذهب الاماميّة بمن يقتدي منهما و من يتّبع؟ قلنا له: هذا لا يتّفق، فان اتّفق فرق بينهما دلالة

---

۱. ابواسحاق ابراهيم بن سيّار بصرى معروف به نظّام (درگذشتهٔ ۲۲۱) ا زمتكلمان برجستهٔ معتزلى. دربارهٔ او مدخل ابواسحاق نظّام در دانشنامهٔ ايران ۱:۲۷۵-۲۸۰ ديده شود. براى گفته‌اى كه در اين‌جا از او نقل شده است نگاه كنيد به انتصار خيّاط: ۵۲.

واضحة امّا نصّ من إمام تقدّمه و إمّا شيء يظهر في علمه كما ظهر في أميرالمؤمنين ــ عليه‌السّلام ــ يوم‌النهر حين قال: «والله ما عبر النهر ولا يعبروا، والله ما يقتل منكم عشرة ولا ينجو منهم عشرة»،[1] و إمّا أن يظهر من أحدهما مذهب يدلّ على أنّ الاقتداء به لا يجوز كما ظهر من علم‌الزيديّة القول بالاجتهاد والقياس في‌الفرائض السمعيّة والاحكام فيعلم بهذا أنّهم غير ائمّة. و لست أريد بهذا القول زيدبن علي و أشباهه لانّ أولئک لم يظهروا ما ينكر ولا ادّعوا أنّهم أئمّة و إنّما دعوا إلى الكتاب والرضا من آل محمّد و هذه دعوة حقّ.

٦٥. و أمّا قوله: «كيف يتخذه الله شهيداً على من لم يرهم ولا أمرهم ولا نهاهم» فيقال له: ليس معنى الشهيد عند خصومک ما تذهب إليه، ولكن إن عبت الاماميّه بأنّ من لم ير وجهه ولا عرف شخصه لايكون بالمحلّ‌الّذي يدّعونه له فأخبرنا عنک من الامام الشهيد من العترة في هذاالوقت؟[2] فان ذكر أنّه لا يعرفه دخل في ما عاب و لزمه ما قدّر أنّه يلزم خصومه. فان قال: هو فلان، قلنا له: فنحن لم نر وجهه ولا عرفنا شخصه فكيف يكون اماماً لنا و شهيداً علينا؟ فان قال: إنّكم و إن لم تعرفوه فهو موجودالشخص معروف،

---

۱. گفتهٔ منسوب به مولای متقيان(ع) در نهج‌البلاغة: ۹۳ («مصارعهم دون النطفة، والله لايُفلت منهم عشرة ولا يهلک منكم عشرة») و مروج‌الذهب ۳:۱۵۶.

۲. اين استدلال مشابه گفتگويی است كه به نقل ابوطالب هارونی در افاده: ۱۱۰ (و از آن‌جا در الحدائق الورديّهٔ محلّی: ۲۴۹ـ۲۵۰) ميان معزّالدوله و شيعيان بغداد انجام گرفت چه معزّالدوله ــ كه براساس شواهد تاريخی به نوعی تشيّع زيدی گرايش داشته ــ بنابر نقل مزبور، روزی «كان بين يديه جماعة من اكابر حاشيته و كانوا اماميّة ــ و فی جملتهم الحمولیّ القمّی (يعنی ابوعلی احمد بن موسی حمولی قمی دستيار اصلی معزّالدوله كه بلندرتبه‌ترين كس در دربار او بود و نام و برخی از حالات و اخبار او در مآخذ آن دوره مانند نشوارالمحاضرهٔ تنوخی ۱:۳۰۹ و ۲:۹۹ و تجارب الامم مسكويه ۲:۱۹۷ آمده است) ــ و كان معزّالدولة يناظرهم و يقول لهم: يا اماميّة! اين امامكم و متی يظهر؟ فقالوا له: ايّهاالامير! و اين امامک؟ انت ايضاً بلا امام...».

علمه من علمه و جهله من جهله، قلنا: سألناک بالله هل تظنّ أنّ المعتزلة والخوارج والمرجئة والامامیّة تعرف هذا الرجل أو سمعت به أو خطر ذکره ببالها؟ فان قال: هذا ما لا یضرّه و لا یضرّنا لانّ السبب في ذلک إنّما هو غلبة الظالمین علی الدار و قلّة الاعوان والانصار، قلنا له: لقد دخلت في ما عبت و حججت نفسک من حیث قدّرت أنّک تحاجّ خصومک، و ما أقرب هذه الغیبة من غیبة الامامیّة غیر أنّکم لا تنصفون.

٦٦. ثمّ یقال له: قد أکثرت في ذکر الجهاد و وصف الامر بالمعروف والنهي عن المنکر حتّی أو همت أنّ من لم یخرج فلیس بمحقّ، فما بال أئمّتک والعلماء من أهل مذهبک لا یخرجون؟ و ما لهم قد لزموا منازلهم واقتصروا علی اعتقاد المذهب فقط؟ فان نطق بحرف فتقابله الامامیّة بمثله. ثمّ قیل له برفق و لین: هذا الّذی عبته علی الامامیّة و هتفت بهم من أجله و شنّعت به علی أئمّتهم بسببه و توصّلت بذکره إلی ما ضمّنته کتابک قد دخلت فیه و ملت إلی صحّته و عوّلت عند الاحتجاج علیه. والحمدلله الّذی هدانا لدینه.

٦٧. ثمّ یقال له: أخبرنا هل في العترة الیوم من یصلح للامامة؟ فلا بدّ من أن یقول: نعم: فیقال له: أفلیس إمامته لا تصحّ بالنصّ علی ما تقوله الامامیّة ولا معه دلیل معجز یعلم به أنّه امام و لیس سبیله عندکم سبیل من یجتمع أهل الحلّ والعقد من الامّة فیتشاورون في أمره ثمّ یختارونه و یبایعونه؟ فاذا قال نعم، قیل له: فکیف السبیل إلی معرفته؟ فان قالوا: یعرف باجماع العترة علیه، قلنا لهم: کیف تجتمع علیه فان کان إمامیّاً لم ترض به الزیدیّة و ان کان زیدیّاً لم ترض به الامامیّة؟ فان قال: لا یعتبر بالامامیّة في مثل هذا، قیل له: فالزیدیّة علی قسمین قسم معتزلة و قسم مثبتة.[1] فان قال: لا یعتبر بالمثبتة

---

۱. «مثبته» کسانی هستند که معتقد بودند صفات خداوند زائد بر ذات او و قدیم است و به ←

في مثل هذا، قيل له: فالمعتزلة قسمان قسم يجتهد في الاحكام بآرائها و قسم يعتقد أنّ الاجتهاد ضلال. فان قال: لا يعتبر بمن نفى الاجتهاد، قيل له: فان بقي ممّن يرى الاجتهاد منهم أفضلهم و بقي ممّن يبطل الاجتهادمنهم أفضلهم و يتبرّأ بعضهم من بعض، بمن نتمسّك و كيف نعلم [أنّ] المحقّ منهما هو من تؤمي أنت و أصحابك اليه دون غيره؟ فان قال: بالنظر في الاصول، قلنا فان طال الاختلاف واشتبه الامر كيف نصنع و بما نتفصّى من قول النّبيّ ﷺ: «إنّي تارك فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا: كتاب الله و عترتي أهل بيتي»؟ والحجّة من عترته لا يمكن أحداً أن يعرفه إلّا بعد النظر في الاصول والوقوف على أنّ مذاهبه كلّها صواب و على أنّ من خالفه فقد أخطأ، و إذا كان هكذا فسبيله و سبيل كلّ قائل من أهل العلم سبيل واحد فما تلك الخاصّة الّتي هي للعترة؟ دلّنا عليها و بيّن لنا جميعها لنعلم أنّ بين العالم من العترة و بين العالم من غير العترة فرقاً و فصلاً.

٦٨. و أخرى يقال لهم: أخبرونا عن إمامكم اليوم، أعنده الحلال والحرام؟ فاذا قالوا: نعم، قلنا لهم: و أخبرونا عمّا عنده ممّا ليس في الخبر المتواتر هل هو مثل ما عند الشافعي و أبي حنيفة و من جنسه أو هو خلاف ذلك؟ فان قالوا: بل عنده الّذي عندهما و من جنسه، قيل لهم: و ما حاجة الناس إلى علم إمامكم الّذي لم يسمع به، و كتب الشافعي و أبي حنيفة ظاهرة مبثوثة موجودة؟ و إن قالوا: بل عنده خلاف ما عندهما، قلنا: فخلاف ما عندهما هو النصّ المستخرج الّذي تدّعيه جماعة من مشايخ المعتزلة و أنّ الاشياء كلّها على إطلاق العقول إلّا ما كان في الخبر القاطع

← واسطهٔ آن صفات ـ مانند بینایی و شنوایی و کلام و علم ـ است که خداوند بینا و شنوا و گویا و داناست. این نظریّه علیه نظریّهٔ معتزله بود که می‌گفتند خداوند صفتی زائد بر ذات ندارد.

للعذر على مذهب النظّام و أتباعه، أو مذهب الاماميّة أنّ الاحكام منصوصة ــ واعلموا أنّا لا تقول منصوصة على الوجه الّذي يسبق إلى القلوب و لكنّ المنصوص عليه بالجمل الّتي من فهمها فهم الاحكام من غير قياس و لا اجتهاد ــ. فان قالوا: عنده ما يخالف هذا كلّه، خرجوا من التعارف، و إن تعلّقوا بمذهب من المذاهب قيل لهم: فأين ذلک العلم؟ هل نقله عن إمامكم أحد يوثق بدينه و أمانته؟ فان قالوا: نعم، قيل لهم: قد عاشرناكم الدهر الأطول فما سمعنا بحرف واحد من هذا العلم[1] و أنتم قوم لا ترون التقيّة ولا يراها امامكم كما تدّعون أنّ الاماميّة كذبت على جعفربن محمّد، و هذا ما لا فصل فيه.

٦٩. مسألة أخرى ــ و يقال لهم: أليس جعفر بن محمّد عندكم كان لا يذهب إلى ما تدّعيه الاماميّة، و كان على مذهبكم و دينكم؟ فلا بدّ من نعم (أللهمّ إلّا أن يتبرّؤوا منه) فيقال لهم: و قد كذبت الاماميّة في ما نقلَتْه عنه و هذه الكتب المؤلّفة الّتي في أيديهم إنّما هي من تأليف الكذّابين؟ فان قالوا: نعم، قيل لهم: فاذا جاز ذلک فِلمَ لا يجوز أن يكون إمامكم يذهب مذهب الاماميّة و يدين بدينها و أن يكون ما يحكي سلفكم و مشايخكم عنه مولّداً موضوعاً لا أصل له؟ فان قالوا: ليس لنا في هذا الوقت إمام نعرفه بعينه نروي عنه الحلال والحرام و لٰكنّا نعلم أنّ في العترة من هو موضع هذاالامر و أهله، قلنا لهم: دخلتم في ما عبتموه على الاماميّة بما معها من الاخبار من أئمّتها بالنصّ على صاحبهم والاشارة إليه والبشارة به، و بطل جميع ما قصصتم به من ذكر الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فصار إمامكم بحيث لا يُرى و لا يُعرف. فقولوا كيف شئتم و نعوذ بالله من الخذلان.

٧٠. ثمّ قال صاحب الكتاب: «و كما أمرالله العترة بالدعاء إلى الخير

---

۱. رجوع کنید به بحارالانوار ۴: ۲۷۵ که استدلالی مشابه این را از حضرت صادق(ع) نقل می‌کند.

وصف سبق السابقين منهم و جعلهم شهداء و أمرهم بالقسط فقال: «يٰا أيُّهاالَّذينَ آمَنُوا كونُوا قَوّامينَ لِلّهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ». ثمّ أتبع ذلک بضرب من التأويل و قراءة آيات من القرآن ادّعى انّها في العترة و لم يحتجّ لشيء منها بحجّة أكثر من أن يكون الدعوى. ثمّ قال: «و قد أوجب الله تعالى على نبيّه صلّى الله عليه وآله وسلّم ترک الامر والنهي إلى أن هيّأ له أنصاراً فقال: «وَ إذا رَأَيْتَ الَّذينَ يَخُوضُونَ في آيٰاتِنٰا» ــ إلى قوله ــ «لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»، فمن لم يكن من السابقين بالخيرات الجاهدين في الله ولا من المقتصدين الواعظين بالامر والنهي عند إعواز الاعوان فهو من الظالمين لانفسهم، و هذا سبيل من كان قبلنا من ذراري الانبياء». ثمّ تلا آيات من القرآن.

٧١. فيقال له: ليس علينا لمن أراد بهذا الكلام ولكن أخبرنا عن الامام من العترة عندک من أيّ قسم هو؟ فان قال: من المجاهدين، قيل له: فمن هو و من جاهد و على من خرج و أين خيله و رجله، فان قال: هو ممّن يعظ بالامر والنهي عند إعواز الاعوان، قيل له: فمن سمع أمره و نهيه؟ فان قال: أولياؤه و خاصّته، قلنا: فان اتّبع هذا و سقط فرض ما سوى ذلک عنه لاعواز الاعوان و يجاز أن لا يسمع أمره و نهيه إلّا أولياؤه فأيّ شيء عبته على الاماميّة و لِمَ أَلّفت كتابک هذا و بمن عرّضت؟ و ليت شعري بمن قرّعت بآي القرآن والزمته فرض الجهاد؟

٧٢. ثمّ يقال له و للزيديّة جميعاً: أخبرونا لو خرج رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم من الدّنيا و لم ينصّ على أميرالمؤمنين ــ عليه‌السّلام ــ ولا دلّ عليه ولا أشار اليه أكان يكون ذلک من فعله صواباً و تدبيراً حسناً جائزاً؟ فان قالوا: نعم، قلنا لهم: ولو لم يدلّ على العترة أكان يكون ذلک جائزاً؟ فان قالوا: نعم، قلنا: فأيّ شيء أنكرتم على المعتزلة والمرجئة والخوارج و قد كان يجوز أن لا يقع النصّ فيكون الامر شورى بين أهل الحلّ والعقد؟ و هذا ما لا حيلة فيه.

فان قالوا: لا ولا بدّ من النصّ على أميرالمؤمنين ــ عليه السّلام ــ و من الادلّة على العترة، قيل لهم: لِمَ؟ حتّى إذا ذكروا الحجّة الصحيحة فننقلها إلى الامام في كلّ زمان، لانّ النصّ إن وجب في زمن وجب في كلّ زمان لانّ العلل الموجبة له موجودة أبداً. و نعوذ بالله من الخذلان.

٧٣. مسألة أخرى ــ و يقال لهم: إذا كان الخبر المتواتر حجّة رواه العترة أو الامّة، و كان الخبر الواحد من العترة يجوز على الواحد منهم من تعمّد الباطل و من السهو والزلل ما يجوز على الواحد من الامّة، و ما ليس في الخبر المتواتر ولا خبر الواحد فسبيله عندكم الاستخراج و كان يجوز على المتأوّل منهم ما يجوز على المتأوّل من الامّة، فمن أيّ وجه صارت العترة حجّة؟ فان قال صاحب الكتاب: اذا أجمعوا فاجماعهم حجّة، قيل له: فاذا أجمعت الامّة فاجماعها حجّة، و هذا يوجب أنّه لا فرق بين العترة والامّة، و إن كان هكذا فليس في قوله «خلّفت فيكم كتاب الله و عترتي» فائدة. إلّا أن يكون فيها من هو حجّة في الدّين، وهذا قول الاماميّة.

٧٤. واعلموا ــ أسعدكم الله ــ أنّ صاحب الكتاب أشغل نفسه بعد ذلك بقراءة القرآن و تأويله على من أحبّ ولم يقل في شيء من ذلك: «الدليل على صحّة تأويلي كيت و كيت». و هذا شيء لا يعجز عنه الصبيان، و إنّما أراد أن يعيب الاماميّة بأنّها لاترى الجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، و قد غلط فانّها ترى ذلك على قدر الطاقة ولاترى أن تلقي بأيديها إلى التهلكة ولا أن تخرج مع من لا يعرف الكتاب والسنّة ولا يحسن أن يسير في الرعيّة بسيرة العدل والحقّ. و أعجب من هذا أنّ أصحابنا من الزيديّة في منازلهم لا يأمرون بمعروف ولاينهون عن المنكر ولا يجاهدون، و هم يعيبوننا بذلك. و هذا نهاية من نهايات التحامل و دليل من أدلّة العصبيّة. نعوذ بالله من اتّباع الهوى و هو حسبنا و نعم الوكيل.

٧٥. مسألة أخرى ــ و يقال لصاحب‌الكتاب: هل تعرف في أئمّة الحقّ أفضل من أميرالمؤمنين ــ صلوات‌الله عليه ــ؟ فمن قوله: لا، فيقال له: فهل تعرف من‌المنكر بعدالشرک والكفر شيئاً أقبح و أعظم ممّا كان من أصحاب السقيفة؟ فمن قوله: لا، فيقال له: فأنت أعلم بالامر بالمعروف والنهي عن‌المنكر والجهاد أو أميرالمؤمنين ــ عليه‌السّلام ــ؟ فلابدّ من أن يقول: أميرالمؤمنين، فيقال له: فما باله لم يجاهد القوم؟ فان اعتذر بشيء قيل له: فاقبل مثل هذاالعذر من‌الامامي فانّ‌الناس جميعاً يعلمون أنّ‌الباطل اليوم أقوى منه يومئذ و أعوان الشيطان أكثر،[1] ولا تهوّل علينا بالجهاد و ذكره فانّ‌الله تعالى إنّما فرضه لشرائط لو عرفتها لقلّ كلامک و قصر كتابک. و نسأل‌الله التوفيق.

٧٦. مسألة أخرى ــ و يقال لصاحب الكتاب: أتصوّبون الحسن بن علي في موادعته معاوية أم تخطّؤونه؟ فاذا قالوا: نصوّبه، قيل لهم: أتصوّبونه و قد ترک‌الجهاد و أعرض عن‌الامر بالمعروف والنهي عن‌المنكر على‌الوجه الّذي تومئون إليه؟ فان قالوا: نصوّبه لانّ‌الناس خذلوه و لم يأمنهم على نفسه و لم يكن معه من أهل البصائر من يمكنه أن يقاوم بهم معاوية و أصحابه، فاذا عرفوا صحّة ذلک قيل لهم: فاذا كان الحسن مبسوط العذر ــ و معه جيش أبيه و قد خطب له‌الناس على‌المنابر و سلّ سيفه و سار إلى عدوّالله و عدوّه للجهاد ــ لما وصفتم و ذكرتم فلِمَ لا تعذرون جعفر بن محمّد في تركه الجهاد و قد كان أعداؤه في عصره أضعاف من كان مع معاوية و لم يكن معه من شيعته من قد تدرّبوا بالحروب و إنّما كان قوم من أهل السرّ لم يشاهدوا حرباً

---

١. براى سابقهٔ تاريخى استدلال به روش اميرالمؤمنين(ع) در اين مورد رجوع كنيد به رجال كشي: ۴۱۶ (نيز نگاه كنيد به كافى ۱:۳۵۷) در مناظرهٔ منسوب به ابوبكر حضرمى، از متكلّمان شيعه در نيمهٔ اول قرن دوم، با زيدبن على(ع).

ولا عاينوا وقعة؟ فان بسطوا عذره فقد أنصفوا، و ان امتنع منهم ممتنع سُئل الفصل. ولا فصل.

۷۷. و بعد فان كان قياس الزيديّه صحيحاً فزيد بن علي أفضل من الحسن بن علي لانّ الحسن وادع و زيد حارب حتّى قتل، و كفى بمذهب يؤدّي إلى تفضيل زيدبن علي على الحسن بن علي قبحاً. والله المستعان و حسبنا الله و نعم الوكيل.

(۴)

بخش پایانی کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی

آن‌چه به‌دنبال می‌آید قسمت بازمانده از پایان کتاب التنبیه فی‌الامامهٔ ابوسهل نوبختی، دانشمند و متکلّم برجستهٔ شیعی در پایان قرن سوم (درگذشتهٔ ۳۱۱) است که پیش از این از او یاد شد. این بخش را شیخ صدوق در کمال‌الدّین: ۸۸ـ۹۴ آورده و براساس همان متن در این‌جا نقل می‌شود. نوبختی در این بخش انتقادات و سؤالات مخالفین شیعه را در باب وجود و غیبت امام دوازدهم(عج) نقل کرده و بدان پاسخ داده است.

[ذكر أبوسهل إسماعيل بن علي النوبختي في آخر كتاب التنبيه:]

و كثيراً ما يقول خصومنا: لو كان ما تدّعون من النصّ حقّاً، لادّعاه عليّ ـــ عليه السلام ـــ بعد مضيّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيقال لهم: كيف يدّعيه فيقيم نفسه مقام مدّع يحتاج إلى شهود على صحة دعواه، و هم لم يقبلوا قول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فكيف يقبلون دعواه لنفسه؟ و تخلّفه عن بيعة أبي بكر و دفنه فاطمة ـــ عليها السّلام ـــ من غير أن يعرّفهم جميعاً خبرها حتّى دفنها سرّاً أدلّ دليل على أنّه لم يرض بما فعلوه.

فان قالوا: فلِمَ قبلها بعد عثمان؟ قيل لهم: أعطوه بعض ما وجب له فقبله، و كان في ذلک مثل النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم حين قبل المنافقين والمؤلّفة قلوبهم.

و ربما قال خصومنا ـــ إذا عضّهم الحجاج و لزمتهم الحجّة في أنّه لابدّ من إمام منصوص عليه، عالم بالكتاب والسنّة، مأمون عليها، لا ينساهما ولا يغلط فيها، ولا تجوز مخالفته، واجب الطاعة بنصّ الاوّل عليه: فمن هو هذا الامام؟ سمّوه لنا و دلّونا عليه.

فيقال لهم: هذا كلام في الاخبار و هو انتقال من الموضع الّذي تكلّمنا فيه، لانّا إنّما تكلّمنا في ما توجبه العقول اذا مضى النبي صلى الله عليه وآله وسلم و هل يجوز أن لا يستخلف و ينصَّ على إمام بالصّفة التي ذكرناها، فاذا ثبت ذلك بالأدلّة فعلينا و عليهم التفتيش عن عين الإمام في كلّ عصر من قِبَل الاخبار و نقل الشيع النصّ على علي ــ عليه السّلام ــ و هم الآن من الكثرة واختلاف الأوطان والهمم على ما يوجب العلم والعمل. لا سيّما و ليس بازائهم فرقة تدّعي النصّ لرجل بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم غير على ــ عليه السّلام ــ. فان عارضونا بما يدّعيه أصحاب زرادشت و غيرهم من المبطلين، قيل لهم: هذه المعارضة تلزمكم في آيات النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاذا انفصلتم بشيء فهو فصلنا لانّ صورة الشيعة في هذا الوقت كصورة المسلمين في الكثرة فانّهم لا يتعارفون و أنّ أسلافهم يجب أن يكونوا كذلك. بل أخبار الشيع أوكد لانّه ليس معهم دولة ولا سيف ولا رهبة ولا رغبة، و انّما تُنْقل الاخبار الكاذبة لرغبة أو رهبة أو حمل عليها بالدّول، و ليس في أخبار الشيعة شيء من ذلك. و اذا صحّ بنقل الشيعة النصّ من علي على الحسن و من الحسن على الحسين ثمّ على إمام إمام إلى الحسن بن علي، ثمّ على الغائب الامام بعده لانّ رجال أبيه الحسن الثقات كلّهم قد شهدوا له بالامامة، و غاب لانّ السلطان طلبه طلباً ظاهراً، ووكلّ بمنازله و حرمه سنتين، فلو قلت انّ غيبة الامام في هذا العصر من أدلّ الادلّة على صحّة الامامة قلت صدقاً لصدق الاخبار المتقدّمة في ذلك و شهرتها. و قد ذكر بعض الشيعة ممّن كان في خدمة الحسن بن علي و أحد ثقاته أنّ السبب بينه و بين ابن الحسن بن علي متّصل، و كان يخرج من كتبه و أمره و نهيه على يده إلى شيعته إلى أن توفّي و أوصى إلى رجل من الشّيعة مستور فقام مقامه في هذا الامر.

و قد سألونا في هذه الغيبة و قالوا: إذا جاز أن يغيب الامام ثلاثين سنة و

ما أشبهها فما تنكرون من رفع عينه عن‌العالم؟ فيقال لهم: في ارتفاع عـينه ارتفاع الحجّة من‌الارض و سقوط‌الشّرائع إذا لم يكن لها من يحفظها. و أمّا إذا استتر الامام للخوف على نفسه بأمرالله عزّ و جلّ و كان له سبب معروف متّصل به و كانت الحجّة قائمة إذ كانت عينه موجودة في‌العالم و بابه و سببه معروفان و إنّما عدم افتائه و أمره و نهـيه ظـاهراً فـليس في ذلک بـطلان للحجّة. و لذلک نظائر فقد أقام النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم في‌الشّعب مدّة طويلة، و كان يدعوالنّاس في أوّل أمره سرّاً إلى أن أمن و صارت له فئة و هو في كلّ ذلک نبيّ مبعوث مرسل، فلم يبطل توقّيه و تستّره من بعض‌النّاس بدعوته نبوّته ولا أدحض ذلک حجّته، ثمّ دخل‌الغار فأقام فيه فلا يعرف أحد موضعه ولم يبطل ذلک نبوّته ولو ارتفعت عينه لبطلت نبوّته، و كذلک الامام يجوز أن يحبسه السلطان المدّة الطويلة و يمنع من لقائه حتى لايفتي ولا يعلّم ولا يبيّن، والحجّة قائمة ثابتة واجبة و إن لم يُفت ولم يبيّن لانّه موجود العين في‌العالم، ثابت الذات. ولو أن نبيّاً أو إماماً لم يبيّن و يعلّم و يُفت لم تبطل نبوّته ولا إمامته ولا حجّته، ولو ارتفعت ذاته لبطلت الحجّة، و كذلک يجوز أن يستتر الامام المدّة الطويلة إذا خاف ولا تبطل حجّةالله عزّ و جلّ.

فان قالوا: فكيف يصنع من احتاج إلىٰ أن يسأل عن مسألة؟ قيل لهم: كما كان يصنع (والنّبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم في‌الغار) من جاء إليه ليسلم و ليتعلّم منه، فان كان ذلک سائغاً في‌الحكمة كان هذا مثله سائغاً.

و من أوضح‌الادلّة على‌الامامة أنّ‌الله عزّ و جلّ جعل آية‌النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم أنّه أتى بقصص‌الانبياء الماضين و بكلّ علم توراة و انجيل و زبور من غير أن يكون يعلم‌الكتابة ظاهراً أو لقي نصرانيّاً أو يهوديّاً، فكان ذلک أعظم آياته. و قتل‌الحسين بن علي و خلّف علي بن‌الحسين متقارب‌السنّ ــ كانت سنّه أقل من عشرين سنة ــ ثمّ انقبض عن‌الناس فلم يلق أحداً ولا كان يلقاه

إلّا خواصّ أصحابه، و كان في نهاية العبادة، و لم يخرج عنه من العلم إلّا يسيراً لصعوبة الزمان و جور بني اميّة. ثمّ ظهر ابنه محمّدبن علي المسمّى بالباقر لفتقه العلم فأتى من علوم الدّين والكتاب والسنّة والسير والمغازي بأمر عظيم. و أتى جعفر بن محمّد من بعده من ذلك بما كثر و ظهر وانتشر، فلم يبق فنّ من فنون العلم إلّا أتى فيه أشياء كثيرة، و فسّر القرآن والسنن، و رويت عنه المغازي و أخبار الانبياء، من غير أن يُرىٰ هو أو أبوه محمّدبن علي أو علي بن الحسين عند أحد من رواة العامّة أو فقهائهم يتعلّمون منهم شيئاً. و في ذلك أدلّ دليل على أنّهم إنّما أخذوا ذلك العلم عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم ثمّ عن علي ـــ عليه السّلام ـــ ثمّ عن واحد واحد من الائمّة. و كذلك جماعة الائمّة هذه سنّتهم في العلم، يُسْألون عن الحلال والحرام فيجيبون جوابات متّفقة من غير أن يتعلّموا ذلك من أحد من الناس. فأيّ دليل أدلّ من هذا على إمامتهم و أنّ النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم نصبهم و علّمهم و أودعهم علمه و علوم الانبياء قبله؟ و هل رأينا في العادات من ظهر عنه مثل ما ظهر عن محمّد بن علي و جعفربن محمّد من غير أن يتعلّموا ذلك من أحد من الناس؟

فان قال قائل: لعلّهم كانوا يتعلّمون ذلك سرّاً، قيل لهم: قد قال مثل ذلك الدّهرية في النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم أنّه كان يتعلّم الكتابة و يقرأ الكتاب سرّاً. و كيف يجوز أن يظنّ ذلك بمحمّد بن علي و جعفربن محمّد و أكثر ما أتوا به لا يعرف إلّا منهم ولا سمع من غيرهم.

و قد سألونا فقالوا: ابن الحسن لم يظهر ظهوراً تامّاً للخاصّة والعامّة فمن أين علمتم وجوده في العالم؟ و هل رأيتموه أو أخبرتكم جماعة تواترت أخبارها أنّها شاهدته و عاينته؟

فيقال لهم: إنّ أمر الدّين كلّه بالاستدلال يعلم، فنحن عرفنا الله عزّ و جلّ بالادلّة ولم نشاهده، ولا أخبرنا عنه من شاهده، و عرفنا النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم و

کونه في‌العالم بالاخبار، و عرفنا نبوّته و صدقه بالاستدلال، و عرفنا أنّه استخلف علي بن أبي طالب ــ عليه‌السّلام ــ بالاستدلال، و عرفنا أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم و سائرالائمّة بعده عالمون بالكتاب والسنّة ولا يجوز عليهم في شيء من ذلک الغلط ولاالنسيان ولا تعمّدالكذب بالاستدلال. و كذلک عرفنا أنّ‌الحسن بن علي إمام مفترض الطاعة، و علمنا بالاخبار المتواترة عن‌الائمّة الصادقين أنّ‌الامامة لا تكون بعد كونها في‌الحسن والحسين إلّا في ولد الامام ولا يكون في أخ ولا قرابة، فوجب من ذلک أنّ‌الامام لا يمضي إلّا أن يخلّف من ولده إماماً. فلمّا صحّت إمامة الحسن و صحّت و فاته ثبت أنّه قد خلّف من ولده اماماً. هذا وجه من‌الدّلالة عليه.

و وجه آخر: و هو أنّ‌الحسن خلّف جماعة من ثقاته ممّن يروي عنه‌الحلال والحرام و يؤدّي كتب شيعته و اموالهم و يخرجون الجوابات، و كانوا بموضع من‌الستر والعدالة بتعديله إيّاهم في حياته، فلمّا مضى أجمعوا جميعاً على أنّه قد خلّف ولداً هوالامام و أمروا الناس أن لا يسألوا عن اسمه و أن يستروا ذلک من أعدائه، و طلبه‌السلطان أشدّ طلب ووكّل بالدور والحبالى من جواري الحسن. ثمّ كانت كتب ابنه الخلف بعده تخرج إلى الشيعة بالامر والنهي على أيدي رجال أبيه الثقات أكثر من عشرين سنة. ثمّ انقطعت المكاتبة و مضى أكثر رجال‌الحسن الّذين كانوا شهدوا بأمر الامام بعده، و بقي منهم رجل واحد قد أجمعوا على عدالته و ثقته فأمرالنّاس بالكتمان و أن لا يذيعوا شيئاً من أمرالامام، وانقطعت المكاتبة. فصحّ لنا ثبات عين‌الامام بما ذكرت من‌الدليل، و بما وصفت عن أصحاب الحسن و رجاله و نقلهم خبره، و صحّة غيبته بالاخبار المشهورة في غيبة الامام و انّ له غيبتين إحديهما أشدّ من‌الاخرى.

و مذهبنا في غيبةالامام في هذاالوقت لا يشبه مذهب المطورة في موسى

بن جعفر لانّ موسى مات موتاً ظاهراً و رآه الناس ميّتاً و دفن مكشوفاً و مضى لموته أكثر من مائة و خمس سنة لا يدّعي أحد أنّه يراه و يكاتبه و يراسله. و دعواهم أنّه حيّ فيه اكذاب الحواسّ الّتى شاهدته ميتاً، و قد قام بعده عدّة أئمّة فأتوا من العلوم بمثل ما أتى به موسى. و ليس في دعوانا هذه غيبةالامام اكذاب للحسّ ولا محال ولا دعوى تنكرها العقول ولا تخـرج من العادات و له إلى هذا الوقت من يدّعي من شيعته الثقات المستورين أنّه باب اليه و سبب يؤدّي عنه إلى شيعته أمره و نهيه، و لم تطل المدّة في الغيبة طولاً يخرج من عادات من غاب. فالتصديق بالاخبار يوجب اعتقاد امامة ابن الحسن على ما شرحت، و أنّه قد غاب كما جاءت الاخبار في الغيبة فانّها جاءت مشهورة متواترة و كانت الشيعة تتوقّعها و تترجّاها كما ترجون بعد هذا من قيام القائم بالحق و اظهار العدل. و نسأل الله عزّ و جلّ توفيقاً و صبراً جميلاً برحمته.

(۵)

بخش مربوط به غیبت از کتاب المقالات والفرق

سعدبن عبدالله اشعری

سعدبن عبدالله اشعری قمی، دانشمند و محدّث برجستهٔ شیعه در پایان قرن سوم (متوفی ۲۹۹ـ۳۰۱)، در کتاب المقالات والفرق[۱] خود ضمن شمردن

---

۱. در مورد مناسبت میان این اثر و کتاب فرق‌الشیعهٔ حسن بن موسی نوبختی ـ که دو تحریر از متن واحد به‌نظر می‌رسند ـ تاکنون در چند کتاب و مقاله به فارسی و عربی و آلمانی سخن رفته و هنوز نکاتی است که مورد توجه نویسندگان آن ابحاث قرار نگرفته است ازجمله در مورد متن مشترک اساس که ظاهراً سنی بوده است نه شیعی چنان‌که دانشمند ویلفرد مادلونگ اظهار نظر کرده بود (نگاه کنید به تعبیر «رافضه» در صفحهٔ ۹۲ کتاب سعدبن عبدالله، و نحوهٔ درودفرستادن بر ائمّه در صفحات ۷۰ و ۷۵ و عبارت «عندالعامّه» در صفحهٔ ۷۳ که به‌وضوح در میان اصل «و هی افضل هذه‌الأصناف» از سوی محرّر شیعی افزوده و درج شده است). در مبحث غلات کتاب سعد مطالبی از منبعی دیگر نیز بر اصل افزوده شده است. درخصوص مورد سخن ما، متنی مشابه ولی بسیار کوتاه‌تر در فرق الشیعهٔ نوبختی: ۱۱۶-۱۱۹ هست که فاقد برخی از نکات مهم متن حاضر است.

فِرق مختلف و نظریات گوناگونی که پس از رحلت حضرت عسکری(ع) در جامعهٔ شیعه پدیدار شد نخست شرحی از عقاید خط مستقیم شیعهٔ امامیّه در آن زمان که معتقد به امامت و غیبت فرزند آن حضرت بودند نقل می‌کند که برای نشان‌دادن طرز برداشت شیعیان آن عصر از این مسأله و تحلیلات و استدلالات آنان در این باب بسیار سودمند است، و در زیر براساس متن موجود در نسخهٔ چاپ‌شدهٔ آن کتاب: ۱۰۲ـ۱۰۶ (با یکی دو مورد تصحیح قیاسی) نقل می‌شود. تأکید در این فصل چنان‌که می‌بینیم بر ردّ دعوی جعفر نسبت به جانشینی برادر خود و توجیه غیبت امام زمان(عج) است.

... ففرقةٌ منها و هى المعروفة بالاماميّة قالت لله في أرضه بعد مُضيّ الحسن بن علي حجّة على عباده و خليفة في بلاده قائم بامره من ولدالحسن بن علي بن محمّد بن علي الرضا، آمرٌ ناهٍ مبلّغ عن آبائه مودّع عن أسلافه ما استودعوه من علوم الله و كتبه و أحكامه و فرائضه و سننه، عالم بما يحتاج إليه الخلق من أمر دينهم و مصالح دنياهم، خلف لابيه و وصيّ له قائم بالامر بعده، هاد للامّة مهتد، على المنهاج الأوّل والسنن الماضية من الائمّة الجارية في من مضى منهم القائمة فى من بقي منهم إلى أن تقوم الساعة، من وتيرة الاعقاب و نظام الولادة، ولا تنتقل ولا تزول عن حالها، ولا تكون الامامة ولا تعود في اخوين بعدالحسن والحسين ولا يجوز ذلک، ولا تكون إلّا في عقب الحسن بن علي بن محمّد إلى فناء الخلق و انقطاع أمرالله و نهيه و رفعه التكليف عن عباده، متّصل ذلک ما اتّصلت أمورالله، ولو كان في الارض رجلان كان أحدهما الحجّة، ولو مات أحدهما لكان الباقي منهما الحجّة، ما اتّصل أمرالله و

دام نهيه في عباده و ما كان تكليفه قائماً في خلقه. ولا يجوز أن تكون الامامة في عقب من يموت في حياة أبيه ولا في وصي له من اخ ولا غيره اذ لم تثبت للميّت في حياة أبيه في نفسه امامة ولم تلزم العباد به حجّة، ولو جاز ذلک لصحّ مذهب أصحاب إسماعيل بن جعفر بن محمّد و لثبتت إمامة ابنه محمّد بن اسماعيل بعد مضيّ جعفر بن محمّد، و كان من دان بها من المباركيّة والقرامطة محقّاً مصيباً في مذهبه. و ذلک أنّ المأثور عن الائمة الصادقين ممّا لا مدفع [عنه] بين هذه العصابة من الشيعة الامامية ولا شكّ فيه عندهم ولا ارتياب ولم يزل اجماعهم عليه ــ لصحّة مخرج الاخبار المرويّة فيه و قوّة أسبابها و جودة أسانيدها و ثقة ناقليها ــ أنّ الامامة لا تعود في أخوين إلى قيام الساعة بعد الحسن والحسين، ولا يكون ذلک، ولا يجوز أن تخلو الارض من حجّة من عقب الامام، الامام الماضي قبله، ولو خلت ساعة لساخت الارض و من عليها. فنحن متمسّكون بامامة الحسن بن علي مقرّون بوفاته موقنون مؤمنون بأنّ له خلفاً من صلبه، متديّنون بذلک، و أنّه الامام من بعد أبيه الحسن بن علي، و انّه في هذه الحالة مستتر خائف مغمور مأمور بذلک حتّى أذن الله عزّ و جلّ له فيظهر و يعلن أمره، كظهور من مضى قبله من آبائه، إذ الامر لله تبارک و تعالى يفعل ما يشاء و يأمر بما يريد من ظهور و خفاء و نطق و صموت، كما أمر رسوله صلّى الله عليه وآله وسلّم في حال نبوّته بترک اظهار أمره والسكوت والاختفاء من أعدائه والاستتار و ترک اظهار النبوّة الّتي هى اجلّ و أعظم و أشهر من الامامة، فلم يزل كذلک سنين إلى أن أمره باعلان ذلک عند الوقت الّذي قدّره تبارک و تعالى فصدع بأمره و أظهر الدعوة لقومه، ثمّ بعد الاعلان بالرسالة و إقامة الدلائل المعجزة والبراهين الواضحة اللازمة بها الحجّة و بعد [أن دعا] قريش و سائر الخلق من عرب و عجم و ما لقي من الشدّة و لقيه أصحابه من المؤمنين أمرهم بالهجرة إلى

الحبشه و أقام هو مع قومه حتّی توفّي أبوطالب، فخاف علی نفسه و بـقیّة أصحابه، فأمره الله عند ذلک بالهجرة إلی المدینة و أمره بالاختفاء في الغار والاستتار من العدوّ، فاستتر أیّاماً خائفاً مـطلوباً حـتّی أذن الله له و أمـره بالخروج. فکیف بالغریب الوحید الشرید الطرید المطلوب الموتور بأبیه و جدّه. هذا مع القول المشهور من أمیرالمؤمنین ــ علیه‌السّلام ــ علی المـنبر: «انّ‌الله لایخلی الارض من حجّة لهُ علی خلقه [إمّا] ظاهراً معروفاً أو خائفاً مغموراً لکی لا یبطل حجّته و بیّناته»، و بذلک جاءت الاخبار الصحیحة المشهورة عن الائمّة.

و لیس علی العباد أن یبحثوا عن أمورالله و یقفوا اثر ما لا علم لهم به و یطلبوا اظهاره، فستره‌الله علیهم و غیّبه عنهم. قال‌الله عزّ و جلّ لرسوله: «وَ لٰا تَقْفُ مٰا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ». فلیس یجوز لمـؤمن ولا مـؤمنة طـلب مـا ستره‌الله، ولا البحث عن اسمه و موضعه، ولا السؤال عن أمره و مکانه، حتّی یؤمروا بذلک، إذ هو ـ علیه‌السّلام ــ غائب خائف مغمور مستور بستر‌الله من متّبع لامره عزّ و جلّ و لأمر آبائه. بل‌البحث عن أمره و طلب مکانه والسؤال عن حاله و أمره محرّم لا یحلّ ولا یسع، لانّ في طلب ذلک و اظهار ما ستره‌الله عنّا و کشفه و إعلان أمره والتنویه باسمه معصیة‌الله والعون علی سفک دمه ــ علیه‌السّلام ــ و دماء شیعته و انتهاک حرمته ــ أعاذ الله من ذلک کلّ مؤمن و مؤمنة برحمته ــ و في ستر أمره والسکوت عـن ذکـره حقنها و صیانتها و سلامة دیننا والانتهاء إلی أمرالله و أمر أئمّتنا و طاعتهم. وفّقنا الله و جمیع‌المؤمنین لطاعته و مرضاته بمنّه و رأفته.[1]

---

۱. نگاه کنید به عبارت منقول از کتاب «ناسخ القرآن و منسوخه» سعد بن عبدالله در بحار ۸۳:۴۷: «من کان مقیماً علی الاقرار بالائمّة کلّهم و بامام زمانه و ولایته و انّه قائم العین و مستور من عقب‌الماضی قبله، و قد خفی علیه اسم‌الحجّة و موضعه فی هذاالوقت، فمعذور فی ادراک ←

ولا يجوز لنا ولا لأحد من الخلق أن يختار إماماً برأيه و معقوله و استدلاله، و كيف يجوز هذا و قد حظره الله جلّ و تعالى على رسله و أنبيائه و جميع خلقه، إذ لم يجعل الاختيار إليهم في شيء من ذلك، فقال في كتابه: «وَ مٰا كٰانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لاٰ مُؤْمِنَةٍ إِذٰا قَضَى اللهُ وَ رَسُولُهُ اَمْراً اَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ»، و قال: «وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ مٰا يَشٰاءُ وَ يَخْتٰارُ مٰا كٰانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ». و إنّما اختيار الحجج والائمّة إلى الله عزّ و جلّ و إقامتهم إليه، فهو يقيمهم و يختارهم و يخفيهم إذا شاء، فيظهرهم و يعلن أمرهم إذا أراد، و يستره إذا شاء فلا يبديه، لانّه تبارک و تعالى أعلم بتدبيره في خلقه و أعرف بمصلحتهم.

← الاسم والموضع حتّى يأتيه الخبر الّذى بمثله تصحّ‌الاخبار و يثبت‌الاسم والمكان؛ و مثل ذلک اذا حجب‌الله عزّ و جلّ عن‌العباد عين‌الشمس الّتى جعلها دليل الصلاة فموسّع عليهم تأخيرها حتّى تتبيّن لهم». از این اثر مهم که در تحلیل و تفسیر برخی احادیث مربوط به قرآن است در قرن بعد تجدید تحریری وسیلهٔ محمّدبن ابراهیم کاتب نعمانی به‌عمل آمده که چنان‌که از مقایسهٔ همین عبارت بالا با متن موجود درآن تحریر جدیدتر (بحار ۱۵:۹۳) برمی‌آید در پاره‌ای از موارد، عبارات کتاب را ــ با توّجه به تکامل مبانی مکتب ــ ویراسته و آن را روزآمد نموده‌اند. نتیجتاً برخی از فواید مهمّ آن اثر که نشان‌دهندهٔ خطوط تکاملی و سیر تحوّلات فکری در دورهٔ غیبت صغری است در همین تغییرات عبارتی مختصر از میان رفته است. جای بسی تأسف است که علاّمهٔ مجلسی در اثر جلیل‌القدر خود به‌جای متن اصلی (که از آن بنا به تقریر خود در بحار ۱۱۷:۵۳ نسخه‌ای کهن در دست داشته) تحریر متأخّر نعمانی را برای درج برگزیده است، ظاهراً به این دلیل که عبارت آغاز آن پس از خطبه، شبههٔ انتساب جمیع متن را به حضرت مولای متّقیان(ع) بهتر تأیید می‌کرده و این امر برای محدّثان اهمیّت خاص داشته است. درحالی که آن اثر به وضوح شرح بیانات منقول از آن حضرت است و عدم وجود علائم نگارش در آن ایّام، تمیز متن از شرح را بر متأخّران دشوار می‌ساخته، چنان‌که نظیر آن در مورد آثار دیگری مانند کتاب‌الامامهٔ ابوعمرو زبیری (که به روشنی اثری کلامی است نه مجموعهٔ حدیث) و مانند آن پیش آمده است. به‌هرحال باید امیدوار بود که نسخهٔ علاّمهٔ مجلسی از اصل اثر سعدبن عبدالله در دسترس قرارگرفته و منبعی به منابع محدود بازمانده از دورهٔ غیبت صغری افزوده شود.

والامام أعلم بامور نفسه و زمانه و حوادث الامور منّا. و قد قال أبوعبدالله جعفربن محمّد ــ و هو ظاهرالامر معروف المكان مشهور الولادة والذكر لا ينكر نسبه شائع اسمه و ذكره و أمره في‌الخاصّ والعامّ ــ: «من سمّاني باسمي فعليه لعنة الله». و قد كان الرجل من أوليائه و شيعته يلقاه في‌الطريق فيحيد عنه ولا يسلّم عليه تقيّةً، فاذا لقيه أبو عبدالله شكره على فعله و صوّب له ما كان منه و حمده عليه، و ذمّ من تعرّف إليه و سلّم عليه، و أقدم عليه بالمكروه من‌الكلام. و كذلک حكي عن [أبي] إبراهيم من منع تسميته مثل ما حكي عن أبيه. كلّ ذلک تقيّةً و تخوّفاً من‌العدوّ. و هذا أبوالحسن الرضا يقول: «لو علمت ما يريد القوم منّي لاهلكت نفسي عندهم بما لا يوثق [معه] بديني» ــ بلعب‌الحمام والديكة و أشباه ذلک ــ. هذا كلّه لشدّة التّستّر من‌الاعداء ولوجوب فرض استعمال التقيّة. فكيف يجوز في زماننا هذا ترک استعمال ذلک مع شدّة الطلب و ضيق‌الامر و جورالسلطان عليهم و قلّة رعايته لحقوق أمثالهم، و مع ما لقى الماضي أبوالحسن من‌المتوكّل و شدّته عليه، و ما حلّ بأبي محمّد من هذه‌العصابة من صالح بن وصيف لعنه‌الله و حبسه إيّاه و أمره بقتله و حبسه له و لأهل بيته، و طلب الشيعة و ما نالهم من‌الاذى والتعنّت، و تسمية من لم يظهر له خبر ولم يعرف له اسم مشهور و خفيت ولادته، و قد رويت‌الأخبار الكثيرة الصحيحة أنّ القائم تخفى على‌الناس ولادته و يخمل ذكره ولا يعرف اسمه ولا يعلم مكانه حتّى يظهر و يؤتمّ به قبل قيامه.

ولابدّ مع هذاالّذي ذكرناه و وصفناه من استتاره و خفائه من أن يعلم أمره ثقاته و ثقاة أبيه و إن قلّوا، لأنّ الاشارة بالوصيّة من إمام إلى إمام بعده لا تصحّ ولا تثبت إلّا بشهود عدول من خاصّة الأولياء، أقلّ ذلک شاهدان فما فوقهما. إلّا أن لا يكون للامام الماضي إلّا ولد واحد فيستغنى بذلک

عن‌الاشارة إليه، على ما روي عن ابي جعفر محمّد بن الرضا أنّه قال لمحمّد بن عيسى بن عبدالله الاشعري و هو يناظره في شيء من هذا النحو: «يا أبا علي، ارتفع الشكّ والشبهة ما لأبي [ولد] غيري». و مع هذا فانّ الرضا لم يدع الاشارة إليه والوصيّة والاشهاد على ذلک، لانّه لابدّ منه، إذ السنّة جارية من رسول‌الله صلّى الله عليه وآله وسلّم بذلک و من الائمّة من بعده، و إذ قد فعله أميرالمؤمنين ـ عليه‌السّلام ـ بالحسن و فعله‌الحسن بالحسين مع وصيّة رسول‌الله صلّى الله عليه وآله وسلّم و اشارته إليهما.

[فالامامة] في عقب الحسن [ابن عليّ] بن محمّد ما اتّصلت اموراللّه، ولا ترجع ألى أخ ولا عمّ ولا ابن عمّ ولا ولد ولدٍ مات أبوه في حياة جدّه، ولا يزول عن ولد الصلب، ولا يكون أن يموت إمام إلّا وُلد له لصلبه و له ولدٌ. فهذه سبيل‌الامامة و هذا المنهاج الواضح والغرض الواجب اللازم الّذى لم يزل عليه الاجماع من الشيعة الاماميّة المهتدية رحمة الله عليها. و على ذلک كان إجماعنا إلى يوم مضى‌الحسن بن علي رضوان‌الله عليه.

(۶)

خاندان‌های حکومتگر شیعی در بغداد

در اواخر غیبت صغری

قاضی عبدالجبّار، متکلم معروف معتزلی (درگذشتهٔ ٤١٥) در کتاب تثبیت دلائل‌النبوّه در سخن از خروج عبیدالله المهدی ـــ مؤسس خلافت فاطمی در شمال افریقا ـــ دارد که «وکان الشیعة ببغداد مثل بنی بسطام و بنی ابی‌البغل و آل‌الفرات یرجفون انّ المهدی قد ظهر بالمغرب... و صدرت رسل بنی بسطام و غیرهم من‌الشیعة الی‌المغرب: بادر فانّ الارض کلّها لک والخلیفة ببغداد (و هو یومئذ جعفر المقتدر بالله) صبیّ و نحن اجلسناه و له اثنتی عشرة سنة، و اولیاؤه و من حوله شیعةٌ من آل‌الفرات و آل بسطام و آل القاسم بن عبیدالله [در نسخهٔ چاپی: عبدالله] و آل ابی‌البغل والکرخیّین

و آل نوبخت...».[۱] این اشاره هرچند در خط تبلیغات خصمانهٔ دشمنان تشیّع در آن دوره با سوء استفاده از جوّ شدید موجود علیه قرامطه، از راه متهم‌ساختن آنان به ارتباط با قرمطیان و فاطمیان بود (تبلیغاتی که سرانجام دولت و حشمت چندده سالهٔ آل فرات را به باد فنا داد)،[۲] امّا اطلاع ارزنده‌ای در مورد خاندان‌های اصلی حکومتگر شیعی در بغداد در پایان قرن سوم و اوایل قرن چهارم به دست می‌دهد. دوره‌ای که شیعیان امامی پس از سال‌های سرکوب و فشار دورهٔ خلافت متوکل ــ که رجال شیعه را از تمام سازمان‌های حکومتی تصفیه کرده و تعدادی از شیعیان متعهد و شناخته‌شده را با روش‌هایی غیرانسانی و هول‌انگیز از دم تیغ گذراند ــ اکنون به مرور در دستگاه خلافت راه یافته و از قدرت و نفوذ شایسته‌ای برخوردار بودند.[۳]

***

از جنایات هولناک دورهٔ متوکّل در مورد شیعیان و هواداران اهل بیت چند مورد در منابع تاریخی ضبط شده است. چنین است سه نمونهٔ گویا از آن جمله:

۱. ابومحمّد عبدالله بن عمّار برقی از شعراء شیعی این دوره و از ستایشگران اهل بیت بود. او همانند بسیاری از سرایندگان دیگر آن دوره به دستگاه حکومت نیز راه داشته و برخی امراء عبّاسی را از دوره‌های

---

۱. تثبیت دلائل‌النبوّة، از قاضی عبدالجبّار اسدآبادی همدانی ۲: ۵۹۹-۶۰۰.

۲. تجاب‌الامم ۱:۱۲۲ / کتاب‌الوزراء صابی: ۷۹ و ۱۰۶.

۳. نویسندهٔ بعض نواقض‌الروافض که شیخ عبدالجلیل رازی قزوینی کتاب النقض خود را در ردّ آن نگاشت در شرح استیلاء شیعیان بر مناصب حکومتی در دورهٔ مقتدر، گویا با الهام از قاضی عبدالجبّار، دارد که «وزیر مقتدر، ابوالحسن فرات بود... و دبیران درگاه چون پسران ابی‌البغل و پسران بسطام و بوسهل نوبختی و قرابات او و پسران سنگلا، همه رافضی یا ملحد...» (النقض: ۷۹-۸۰ چاپ دوم، و شناسایی خاندان سنگلا در تعلیقات کتاب: ۲۲۴-۲۲۵).

پیشین تا روزگار متوکل مدح گفته بود. اما در قصیده‌ای نونیّه که با مصرع «لیس الوقوف علی‌الاطلال من شأنی» آغاز می‌شده و بسیاری از آن در مثالب‌النواصب ابن شهر آشوب (و به تفاریق در مآخذ دیگر مانند کتاب الشجرهٔ ابوتمّام رازی) ثبت است از سیرهٔ خلفاء نخستین و عمل آنان در تغییر مسیر خلافت انتقاد کرده بود. آن قصیده به اطّلاع متوکّل رسید و بر او خوانده شد. پس دستور داد که زبان شاعر را بریده و دیوان اشعار او را پاره کنند (یا بسوزانند). دستور اجرا شد و برقی از آن آسیب پس از چند روز خونریزی و جان‌کندن دردناک درگذشت.[۱]

۲. ابوعمرو نصربن علی جهضمی بصری (درگذشتهٔ ۲۵۰)، از محدّثان مورد احترام اهل سنّت در نیمهٔ نخستین قرن سوّم بود که بسیاری از بزرگان فنّ حدیث مانند مسلم صاحب صحیح و عبدالله بن احمدبن حنبل از او روایت کرده‌اند. او نسبت به اهل بیت(ع) عاطفه‌ای ملایم داشته و از روایت فضائل آنان پرهیز نمی‌کرده است. او در دورهٔ متوکل به بغداد آمد و در آن‌جا نقل حدیث کرد. در میان احادیثی که او روایت کرد حدیثی بود که آن را از علی بن جعفر عریضی فرزند امام صادق(ع) شنیده بود بدین مضمون که پیامبر دست حسن و حسین را گرفت و فرمود هرکس مرا و این دو و پدر و مادر آنان را دوست داشته باشد در روز قیامت با من و در

---

۱. اعیان‌الشیعه ۶۳:۸ / الغدیر ۱۴۰:۴. همچنین ببینید معالم‌العلماء ابن شهر آشوب: ۱۴۸ / رسائل ابوبکر خوارزمی: ۱۶۶. مشابه چنین رفتار را چنان‌که بسیار مشهور است او با یعقوب بن اسحاق، ابن‌السکّیت، ادیب و سراینده و مؤلف آثار متعدد، انجام داد. چنین است نقل ابن خلکان در این مورد: «بینما هو مع‌المتوکّل یوماً جاء المعتز والمؤیّد، فقال المتوکّل: یا یعقوب! ایّهما احبّ الیک، ابنای هذاام الحسن والحسین؟.... قال: والله انّ قنبراً خادم علیّ خیر منک و من ابنیک. فقال المتوکّل: سلّوا لسانه من قفاه. ففعلوا ذلک به فمات، و ذلک فی لیلة‌الاثنین لخمس خلون من رجب سنة اربع و اربعین و مائتین» (وفیات‌الاعیان [قاهره ـ ۱۳۶۷] ۴۳۸:۶ و ۴۴۳).

محلّ وقوف من در آن روز خواهد بود. متوکّل از این روایت او آگاه شد و دستور داد که اورا هزار ضربه تازیانه بزنند، ولی با وساطت پیگیر دیگر رجال اهل سنّت سرانجام از «گناه» او گذشت. خطیب بغدادی پس از آن‌که این ماجرا را در کتاب تاریخ بغداد خود نقل کرده است آن را چنین توجیه می‌کند: «قلت انّما امرالمتوکّل بضربه لانّه ظنّه رافضیّاً فلمّا علم انّه من اهل‌السنّة ترکه».[۱]

۳. ابوعمرو کشی، در رجال خود به نقل مسند از محمّدبن الفرج دارد که «کتبت الی ابی‌الحسن [الهادی] أسأله عن ابی علی بن راشد و عن عیسی بن جعفر بن عاصم وابن بند، فکتب الیّ: ذکرت ابن راشد رحمه‌الله فانّه عاش سعیداً و مات شهیداً، و دعا لابن بند والعاصمی». وابن بند ضرب بالعمود حتّی قتل، و ابوجعفر ضرب ثلاثمائة سوط و رمی به فی دجلة.[۲] تفصیل آن‌چه براین شهید سعید: ابوجعفر عیسی بن جعفر بن عاصم رفت در منابع متعدد تاریخی ذکر شده است. طبری در وقایع سال ۲۴۱ دارد که:

«وفیها ضرب عیسی بن جعفربن محمّد بن عاصم صاحب خانات عاصم[۳] ببغداد فیما قیل الف سوط... و کان السبب فی ذلک انّه شهد عند

---

۱. تاریخ بغداد ۱۳:۲۸۷-۲۸۸. این گفته درست است زیرا درمورد کسانی که از موالیان اهل بیت نبودند رفتار او دربرابر «جرائم» بسیار سنگین‌تر، هرگز به این شدت نبود. نمونهٔ آن در سرگذشت یکی از نسب‌شناسان آن دوره: ابوعبدالله احمدبن محمّد ابن ابی‌الجهم عدوی دیده می‌شود که به نوشتهٔ منابع: «وقع بینه و بین قوم من‌العمریّین والعثمانیّین کلام فذکر سلفهم باقبح ذکر، فنهاه بعض‌العبّاسیّین فذکر العبّاس باقبح ذکر و رماه بامر عظیم، و تشاهدوا علیه وانهی خبره الی المتوکّل فامر بضربه مائة سوطاً» (فهرست ابن ندیم: ۱۲۴ / معجم‌الادباء یاقوت ۲:۳۰ / الوافی بالوفیات صفدی ۷:۳۸۷). امّا ابن‌الدقیقی شاعرکه در قصیده‌ای اطرافیان متوکّل را هجو گفته بود چون گروهی از مردم بغداد شهادت دادند که شیعه است به دستور متوکّل، مفلح غلام موسی بن بغا آن‌قدر او را تازیانه زد که مرد (معجم‌الشعراء مرزبانی: ۴۴۳).

۲. رجال کشّی: ۶۰۳. نیز غیبت شیخ طوسی (نجف - ۱۳۸۵): ۲۱۲-۲۱۳.

۳. در نسخهٔ چاپی مورد استفادهٔ ما (چاپ محمّد ابوالفضل ابراهیم، قاهره - ۱۹۶۰م): «خاقان

ابی حسّان الزیادی ــ قاضی الشرقیّة ــ علیه انّه شتم ابابکر و عمر و عائشة و حفصة، سبعة عشر رجلاً، شهاداتهم فیما ذکر مختلفة من هذا النحو. فکتب بذلک صاحب برید بغداد الی عبیدالله بن یحیی بن خاقان، فانهی عبیدالله ذلک الی المتوکّل، فامر المتوکّل الی یکتب الی محمّدبن عبدالله بن طاهر یأمره بضرب عیسی هذا بالسّیاط فاذا مات رمی به فی دجلة ولم تدفع جیفته الی اهله. فکتب عبیدالله الی الحسن بن عثمان جواب کتابه الیه فی عیسی:

«بسم الله الرّحمن الرّحیم. ابقاک الله و حفظک واتمّ نعمته علیک. وصل کتابک فی الرّجل المسمّی عیسی بن جعفر بن محمّد بن عاصم صاحب الخانات، و ما شهد به الشهود علیه من شتم اصحاب رسول الله صلی الله علیه وآله وسلّم ولعنهم و اکفارهم ورمیهم بالکبائر و نسبتهم الی النفاق و غیر ذلک ممّا خرج به الی المعاندة لله و لرسوله صلی الله علیه وآله وسلّم ، و تثبّتک فی امر اولئک الشهود و ما شهدوا به و ما صحّ عندک من عدالة من عدل منهم ووضح لک من الامر فیما شهدوا به و شرحک ذلک فی رقعة درج کتابک. فعرضت علی امیرالمؤمنین ــ اعزّه الله ــ ذلک فأمر بالکتاب الی ابی العبّاس محمّد بن طاهر مولی امیرالمؤمنین ــ ابقاه الله ــ بما قد نفذ الیه ممّا یشبه ما عنده ــ ابقاه الله فی نصرة دین الله و احیاء سنّته والانتقام ممّن الحد فیه ــ و ان یضرب الرّجل حدّاً فی مجمع الناس حدّ الشتم و خمسمائة سوط بعدالحدّ للامور العظام الّتی اجترأ علیها. فان مات القی فی الماء من غیر صلاة لیکون ذلک ناهیاً لکلّ ملحد فی الدّین خارج من جماعة المسلمین. واعلمتک ذلک

← عاصم» آمده که به روشنی خطاست و صورت درست آن در مکتوب عبیدالله بن خاقان وزیر به ابوحسّان قاضی به شکل «خانات»، و در سایر مآخذ مانند نشوار المحاضره ۶:۶۴ / تاریخ بغداد ۷:۳۵۷ / کامل ابن اثیر (بیروت ـ ۱۳۸۵) ۷:۷۹ به‌صورت «خان» آمده است.

لتعرفه ان شاءالله تعالی. والسّلام علیک و رحمةالله و برکاته».

وذکر انّ عیسی بن جعفر بن محمّدبن عاصم هذا ــ وقد قال بعضهم انّ اسمه احمدبن محمّدبن عاصم ــ لما ضرب ترک فی‌الشمس حتّی مات ثمّ رمی به فی دجلة».[۱]

صورت دیگری از این واقعه به نقل از شاهدی عینی (ابن ابی‌الدّنیا، محدّث پر اثر اهل سنّت در قرن سوم) در سرگذشت همین قاضی ابوحسّان زیادی ــ حسن بن عثمان بن حمّادبن حسّان (درگذشتهٔ رجب ۲٤۳) که در همان سال ۲٤۱ از طرف متوکّل متصدّی قضاء منطقهٔ شرقی بغداد شده بود در تاریخ بغداد ــ گویا به نقل از نشوارالمحاضرهٔ قاضی تنوخی ــ آمده است این چنین:

«اخبرنا ابن ابی‌الدنیا قال: کنت فی‌الجسر واقفاً وقد حضر ابوحسّان الزیادی القاضی وقد وجّه الیه المتوکّل من سرّ من رآی بسیاط جدد فی مندیل دبیق مختومة و امره ان یضرب عیسی بن جعفر بن محمّدبن عاصم ــ و قیل احمدبن محمّد بن عاصم ــ صاحب خان عاصم الف سوط لانّه شهد علیه الثّقات و اهل‌السّتر انّه شتم ابابکر و عمر و قذف عائشة فلم ینکر ذلک ولم یتب منه ــ و کان السّیاط بثمارها ــ فجعل یضرب بحضرةالقاضی و اصحاب الشّرط قیام، فقال: ایّهاالقاضی قتلتنی. فقال له ابوحسّان: قتلک الحقّ لقذفک زوجةالرّسول ولشتمک الخلفاء الرّاشدین المهدیّین... و قیل لمّا ضرب ترک فی‌الشّمس حتّی مات ثمّ رمی به فی دجلة».[۲]

---

۱. تاریخ طبری ۹:۱۹۹-۲۰۱. پس این شهید جز علی بن عاصم، رئیس جامعهٔ شیعهٔ کوفه در عصر معتضد (۲۷۹-۲۸۹) است که به دستور او با جماعتی از پیروانش به بغداد آورده و در سیاهچال افکنده شد و در آن‌جا درگذشت (رسالهٔ ابوغالب زراری :۱۱۵).

۲. تاریخ بغداد ۷:۳۵۷ / نشوارالمحاضره ۶:۶۴.

در میان خاندان‌هایی که قاضی عبدالجبّار به‌عنوان خاندان‌های اصلی حکومتگر در دورهٔ مقتدر عبّاسی (۲۹۵ـ۳۲۰) نام می‌برد خاندان فرات درست شناخته شده و نام و یاد بزرگان آن در همهٔ منابع تاریخی آمده است. هم در دائرةالمعارف اسلام که وسیلهٔ اسلام‌شناسان غربی تدوین شده[۱] و هم در دائرةالمعارف آقای بجنوردی[۲] مقاله‌ای در معرّفی آن خاندان با ذکر منابع سرگذشت آنان هست. تشیّع افراد آن خانان نیز از همان روزگار دولت و حشمت آنان بر همگان معلوم و در افواه مذکور بوده؛[۳] گرچه نحله‌ای از تشیّع که آنان بدان گرایش داشته‌اند از خطّ مستقیم تشیّع دوازده امامی جدایی‌هایی داشته است. پدر ابوالحسن علی بن محمّد بن فرات وزیر پس از درگذشت حضرت عسکری(ع) از محمّد بن نصیر نمیری بنیانگزار طریقت نصیریّه[۴] جانبداری نموده[۵] و گویا خود

---

۱. تحریر انگلیسی آن ۳:۷۶۷ـ۷۶۸ (نیز ترجمهٔ فارسی آن: دانشنامهٔ ایران و اسلام ۵:۷۵۷ـ۷۵۹).
۲. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی ۴:۳۸۲ـ۳۹۲.
۳. نگاه کنید به تجارب‌الامم ۱:۱۸۴ (در مشاورهٔ مقتدر برای تعیین وزیر جدید که مشاور او می‌گوید: و بنوالفرات یدینون بالرفض) / تکملهٔ تاریخ طبری از محمّد بن عبدالملک همدانی: ۳۲۴ـ۳۲۵ (که همان جمله از زبان حامدبن عبّاس وزیر به این شکل آمده است: «ابن‌الفرات الکافر الفاجر المجاهر بالرفض و بغض آل العبّاس»).
۴. نام فرقه به این شکل در بسیاری از منابع، مانند تاریخ‌الائمهٔ ابن ابی‌الثلج: ۱۴۹ / رجال ابن الغضائری ۶:۶۳ / الامتاع والمؤانسهٔ ابوحیّان ۲:۷۷ / سرائر و اسرارالنطقاء: ۲۴۴ / مناقب ابن شهر آشوب ۱:۲۶۵ / کامل ابن اثیر ۸:۲۹۴ / شرح نهج‌البلاغه ابن ابی‌الحدید ۸:۱۲۲ / منهاج السنّة ابن تیمیه و مجموعهٔ فتاوی او / مشارق انوارالیقین برسی: ۲۵۷، نیز در مقدّمهٔ الرّسالة الدامغة ـ از آثار قرن پنجم ـ از رسائل مقدّس دروز «در ردّ کتابی که یکی از نصیریّه نوشته و به درگاه الحاکم بامرالله فاطمی فرستاده بود» (نسخهٔ ۱۴۱۵/۱ و چند نسخهٔ دیگر در بیبلیوتیک ناسیونال پاریس، معرّفی شده در فهرست جرج وجدا ۲:۲۶۸، و جز آن) آمده، لیکن در مقالات الاسلامیّین ابوالحسن اشعری ۱:۸۶ به شکل «نمیریّه» آمده و آن می‌تواند خطای مؤلّف، ناسخ، مصحّح یا غلط چاپی باشد.
۵. فرق‌الشیعهٔ نوبختی: ۱۰۳ / المقالات والفرق سعد بن عبدالله اشعری قمی: ۱۰۰ / رجال کشّی:

آن وزیر نیز بدان نحله عنایت داشته است[۱] و فرزند او محسن که در وزارت سوم وی همه کارهٔ ملک و دولت بود و در سال ۳۱۲ همراه او کشته شد به سابقهٔ خویشی، با ابن ابی‌العزاقر ـ ابوجعفر محمّدبن علی شلمغانی، از دانشمندان پراثر شیعی، که سپس از طریق حقّ منحرف شده و نحله‌ای خاصّ خویش به‌وجود آورده بود[۲] عنایت و توجه مخصوص داشت و به

→ ۵۲۱ / غیبت شیخ طوسی: ۲۴۴ـ۲۴۵.

۱. کامل ابن اثیر ۸: ۲۹۰ ذیل وقایع سال ۳۲۲ که دارد: «النصیریّة یعتقدون فی ابن‌الفرات و یجعلونه رأساً فی مذهبهم» (گرچه در غیبت شیخ: ۲۲۷ هست که وزراء و رؤساء شیعه ازجمله آل فرات با حسین بن روح نوبختی ـ سفیر سوم امام(ع) ـ نیز مرتبط بوده و بدو وجوهات می‌پرداخته‌اند). برای ارتباط سایر افراد این خاندان با نصیریّه نگاه کنید به هدایهٔ خصیبی: ۳۳۸. برای رابطهٔ این خاندان با غلات به‌طور کلّی، رجوع شود به همان تاریخ‌الائمّه: ۱۴۸ / رجال کشی: ۳۰۳ و ۵۵۴ / هدایهٔ خصیبی: ۳۲۳ / کتاب الهفت والاظلّه منسوب به مفضّل: ۲۰ـ۲۱ / مشارق انوارالیقین: ۲۵۸.

۲. این شلمغانی درمیان شیعیان مقامی ارجمند داشت تا آن‌جا که جناب حسین بن روح در نخستین روز جلوس بر مسند نیابت، پس از انجام تشریفات نخستین، همراه با جماعت شیعیان به منزل او رفت (تاریخ‌الاسلام ذهبی، مجلّد مربوط به سال‌های ۳۲۱ـ۳۳۰: ۱۹۰ـ۱۹۱. نیز نگاه کنید به غیبت شیخ: ۲۴۸) و سپس در سال ۳۱۲ که به شرح یادشده در منابع تاریخ این دوره به زندان افتاد او را به جانشینی خود منصوب فرمود (غیبت شیخ: ۱۸۳)، امّا شلمغانی گویا مدّعی استقلال بوده و بدون اجازه در اموال تصرف کرده بود که منجر به صدور توقیع شریف مورخ ذ ح ـ ۳۱۲ (متن سند در غیبت شیخ: ۲۵۳ـ۲۵۴ و احتجاج طبرسی) و تکفیر و طرد وی گردید. از آن پس برای شلمغانی گرفتاری‌هایی پیش آمد که وی را وادار به ترک بغداد و زندگی مخفیانه نمود تا آنکه در سال ۳۲۲ به اتهام بدعت و انحراف از شریعت به دار آویخته شد. فهرست اتهامات بر او در منشوری که خلیفه الراضی بالله برای امیر نصربن احمد خراسانی به خراسان فرستاده (معجم‌الادباء یاقوت ۱: ۲۹۸ـ۳۰۷) آمده است لیکن هواداران او مدعی بودند که موضوع مسأله‌ساز برای وی همان مخالفت با جناب حسین بن روح بوده و سایر اتهامات از جانب شیعیان مخلص و راستین که به دستگاه حکومت راه داشته‌اند برای او به اصطلاح امروزه «پرونده‌سازی» شده است (در غیبت شیخ: ۱۸۶ـ۱۸۷ و ۲۵۰ نیز هست که قتل او به‌دنبال درخواست مباهلهٔ وی از جناب حسین بن روح بود که ایشان از آن امتناع ←

او در دستگاه حکومتی مقامی ارجمند داده بود.[۱]

برجسته‌ترین و نامورترین شخصیت این خاندان همین وزیر ابوالحسن علی بن محمّد بن فرات است که سه بار در دورهٔ مقتدر، از سال ۲۹۶ تا ۳۱۲ به وزارت رسید و وزیری کاردان و گشاده‌دست و بلندنظر بود. بخش بزرگ کتاب تاریخ‌الوزراء صابی در شرح کارهای او در سه دورهٔ وزارت و رفتار و کردار شخصی و اجتماعی اوست. همو بود که سایر رجال و خاندان‌های شیعی آن عصر را بر همگنان برتری نهاد و به ابتکار و مدد و پشتیبانی او بود که آنان بر مقامات رفیع حکومتی دست یافتند. قاضی تنوخی در کتاب نشوار المحاضره به نقل از یکی از عمّال او و از وی نقل می‌کند که گفته بود: «یتمعّضنی الناس بتعطیلی مشایخ‌الکتّاب و تفریق الاعمال علی آل بسطام و آل نوبخت. والله لولا انّه لا یحسن تعطیل نفر من‌العمّال و قد قلّدتهم لما استعملت فی‌الدنیا الاّ آل نوبخت دون غیرهم». سپس همان راوی می‌افزاید: «انّما کان یتعصّب لآل بسطام لرئاسة ابی‌العبّاس [احمدبن محمّدبن بسطام] علیه و للمذهب، و یتعصّب لآل نوبخت للمذهب».[۲] با این همه ــ چنان‌که از همین نقل نیز دانسته می‌شود ــ سابقهٔ کار و تصدّی مقامات این دو خاندان، آل نوبخت و آل بسطام، در دستگاه حکومتی، قدیم‌تر از روزگار ابن فرات بوده و در این روزگار مدت‌ها می‌گذشت که آنان عهده‌دار مشاغل مهم بودند.

← فرمود). از سخنی که او خود به ابن‌الجنید ـ دانشمند مشهور شیعی در اواخر غیبت صغری ـ
گفته بود به درستی برمی‌آید که او از آغاز به مسألهٔ غیبت و حقّانیت جناب حسین بن روح اعتقاد نداشته است (غیبت شیخ: ۲۴۱).

۱. تجارب‌الامم ۱:۱۲۳ / معجم‌الادباء یاقوت ۱:۲۹۶.

۲. نشوار المحاضره ۸:۹۱.

سابقهٔ کار آل نوبخت، خاندان جلیل عمّال و کارگزاران بلندپایهٔ حکومتی که برخلاف آل فرات، پیرو خط مستقیم تشیع دوازده امامی و خود از پرچمداران اصلی آن در دورهٔ غیبت صغری بودند، بنابر نقل منابع به میانهٔ قرن دوم هجری و روزگار خلافت منصور عبّاسی می‌رسید که نیای بزرگ آن خاندان: نوبخت ستاره‌شناس ایرانی به دربار او راه یافت. کتاب عبّاس اقبال آشتیانی در معرفی این خاندان با نام خاندان نوبختی اثری استوار و شایستهٔ استفاده و استناد است. در نیمهٔ دوم غیبت صغری ــ که موضوع سخن ما در این یادداشت است ــ افراد بسیاری از این خاندان در تشکیلات حکومتی به استیفاء و کتابت و تصدّی خراج و اموال دیوانی در ولایات و نیابت حکومت اشتغال داشته و برخی از اینان دانشمندانی صاحب آثار و مآثر بوده‌اند. ابوسهل اسماعیل بن علی (درگذشتهٔ ۳۱۱) و ابومحمّد حسن بن موسی (درگذشتهٔ پیرامون ۳۱۰) از این گروه اخیرند. ابویعقوب اسحاق بن اسماعیل (درگذشتهٔ ۳۲۲) و ابوعبدالله حسین بن‌علی (درگذشتهٔ ۳۲۶) دو تن از رجال بلندپایهٔ حکومتی این خاندان در این عصرند که هم‌رتبهٔ وزرا بودند. نام و یاد و سرگذشت اینان و دیگر بلندپایگان آن خاندان جلیل درمنابع تاریخی این دوره آمده است. اما بلند رتبه‌ترین فرد خاندان، بی‌تردید جناب ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی بود که از سال ۳۰۵ تا ۳۲۶ در سمت نائب سوّم حضرت ولیّ عصر(عج) ــ و سالیانی پیش از آن نیز در سمت دستیار نائب دوم جناب محمّدبن عثمان عمری[1] ــ به ادارهٔ امور جامعهٔ

---

۱. در غیبت شیخ: ۲۲۵ آمده که آن جناب از دستیاران غیراصلی محمّد بن عثمان عمری بوده و نصب ایشان در آن مقام برای بسیاری سؤال‌برانگیز بوده است. ولی ذهبی در تاریخ‌الاسلام (مجلّد مربوط به سال‌های ۳۲۱-۳۳۰): ۱۹۰ به نقل از تاریخ الامامیّهٔ ابن ابی طیّ عاملی ←

شیعی امامی اشتغال داشت و در سال ۳۲۶ درگذشت و با درگذشت او و ابوعبدالله حسین بن علی نوبختی نفوذ اجتماعی و سیاسی این خاندان نیز به پایان رسید (هرچند تا سال ۳۳۱ هنوز حضور برخی از افراد بازماندهٔ خاندان در مشاغل دیوانی دیده می‌شد).

آل بسطام، خاندان دیگری که مورد توجه خاصّ ابن فرات بود، نیز سالیانی پیش از بالاگرفتن کار او عهده‌دار خدمات مهم دیوانی بوده‌اند. هرچند دربارهٔ قدمت این سابقه و آغاز راه‌یافتن آنان به دستگاه حکومت جستجویی نکرده و آگاهی دقیق ندارم. جهشیاری در کتاب الوزراء والکتّاب خود، در رویدادهای روزگار امین برادر مأمون، از داود بن بسطام کاتب فضل بن ربیع،[1] و کندی در ولات مصر از احمدبن بسطام ازدی از مردمان بخارا که مأمون او را به ولایت فسطاط مصر فرستاد[2] یاد می‌کنند ولی بسطام، نامی معمول ــ گرچه نه‌چندان شایع ــ بوده و عجالتاً شاهدی بر وابستگی هیچ‌یک از این دو به آل بسطام ندارم. برخی به استناد اشاره‌ای مبهم در دیوان بحتری به نادرست پنداشته‌اند که آن خاندان مدعی نژاد ایرانی بلکه بستگی به ساسانیان از سوی مادر بوده‌اند.[3] دو تن از نویسندگان شیعی، حسین بن بسطام بن سابورالزّیات

← ـ دانشمند شیعی اوائل قرن هفتم ـ دارد که «نصّ علیه بالنیابة ابوجعفر محمّدبن عثمان بن سعید وجعله من اوّل من دخل علیه حین جعل الشیعة طبقات...». در جایی دیگر از غیبت شیخ: ۲۲۴-۲۲۵ هم هست که جناب محمّدبن عثمان چندسالی پیش از وفات، حسین بن روح را قائم مقام خود ساخته و شخصاً از گرفتن وجوه شرعی امتناع می‌فرمود و به ایشان ارجاع می‌داد.

۱. الوزراء والکتّاب جهشیاری: ۲۳۶.

۲. ولات مصر کندی: ۲۱۶-۲۱۷.

۳. دیوان بحتری ۲: ۲۳۴ در قصیده‌ای در مدح ابن بسطام:

و برادرش ابو عتاب عبدالله بن بسطام که ــ به شهادت اسناد کتاب تألیفی مشترکشان: طبّ‌الائمّه ــ در همین دوران غیبت صغری می‌زیسته‌اند[۱] شاید از منتسبین به این خاندان بوده‌اند، هرچند بر این امر نیز شاهدی ندیده‌ام.

شخص بزرگ و شاخص این خاندان در این دوران ابوالعبّاس احمد بن محمّد بن بسطام بود که مردی کریم و بزرگ نفس بوده[۲] و در دستگاه سلیمان بن سهل برقی کاتب پرورش یافته[۳] و خود از رجال مهم دورهٔ معتضد[۴] و پیش از آن بود. بحتری شاعر (درگذشتهٔ ۲۸٤) او را در چندین قصیده و قطعه ستایش کرده است.[۵] او عهده‌دار مقامات مختلف، ازجمله در سال ۲۹۱ مدتی عامل آمد و سپس ضامن مال دیوانی واسط[۶] و در سال ۲۹۳ عامل شام بود و در آن‌جا ریاستی عظیم داشت تا آن‌جا که نزدیک به یکصد حاجب در دوطرف او می‌ایستادند.[۷] ابن فرات وزیر، نخست در دستگاه او و تحت ریاست او پرورده شد[۸] و به همین دلیل،

← بنو بنت ساسان الّتی امّهاتها　　　نثار رئوس الخالعین مهورها

۱. نام این دو و یاد اثر تألیفی آنان و سند بدان در رجال نجاشی: ۳۹ و ۲۱۸ هست ولی در رجال کشی و رجال و فهرست شیخ طوسی و رجال منسوب به برقی (که شاید همان کتاب «المعرفة برجال البرقی» صدوق یاد شده در رجال نجاشی: ۳۹۲ باشد) از آن دو نامی نیامده است.

۲. وزراء صابی: ۹۵-۹۶.

۳. الفرج بعدالشدّه ۴۳:۴ به نقل از وزراء جهشیاری.

۴. وزراء صابی: ۱۱ و ۲۷۵.

۵. دیوان بحتری ۱:۲۲۵-۲۲۸ و ۲۳۵-۲۴۰ و ۲۷۸، ۲:۲۳۲-۲۳۵. نیز ببینید نشوار المحاضره ۶:۲۰۰ / تاریخ بغداد ۲۲۸:۱۴.

۶. الفرج بعدالشدّه ۱۷۲:۲.

۷. رفع الاصر ابن حجر عسقلانی: ۵۲۴.

۸. وزراء صابی: ۲۷۵ / نشوارالمحاضره ۹۱:۸.

نخستین کاری که پس از رسیدن به وزارت در سال ۲۹٦ کرد این ابوالعبّاس بن بسطام را به سمت عامل مصر نصب کرد[۱] که تا پایان زندگی در آن‌جا و در آن مقام بود.[۲]

شخص مهم دیگر خاندان در این دوره، ابوالقاسم علی بن احمد بن بسطام (شاید فرزند ابوالعبّاس) بود که از بزرگان رجال دربار مقتدر[۳] و در وزارت دوم ابن فرات متصدی مقامات مهم دیوانی،[۴] ازجمله در سال ۳۰۵ عامل شام[۵] بود و از آن‌جا در همان سال به مصر فرستاده شد[۶] و حداقل تا سال ۳۰۷[۷] عهده‌دار امور مالی آن منطقه بود. او مدتی نیز متصدی امور مالی فارس بوده است.[۸] هموست که از جانب مقتدر در سال ۳۰٦[۹] و ۳۱۰[۱۰] نامزد مقام وزارت بوده است. ابن بسّام شاعر (درگذشتهٔ ۳۰۳) این علی بن محمّد بن بسطام را همراه تنی چند از وزراء و رجال بلندپایهٔ دولت عبّاسی هجو گفته است.[۱۱]

دیگر از نامداران خاندان در این دوره، دو برادر: ابوعلی حسین بن

---

۱. نشوارالمحاضره ۸: ۹۰. منشور این سمت برای ابوالعبّاس بن بسطام مورخ سه‌شنبه ۸ ع ۱-۲۹۶ در وزراء صابی: ۱۰۰-۱۰۲ هست، همچنین نامه‌ای که ابن فرات در گزارش برخی وقایع مهم پایتخت برای او فرستاده بود (همان مأخذ: ۱۰۲-۱۰۳).
۲. الفرج بعدالشدّه ۲: ۱۷۴.
۳. تجارب الامم ۱: ۳۶ (وقایع سال ۳۰۳).
۴. همان مأخذ ۱: ۱۰۶ و ۱۱۴ / وزراء صابی: ۹۸ و ۲۶۰ و ۳۱۳ / صلهٔ تاریخ طبری از عریب قرطبی: ۷۳.
۵. صلهٔ تاریخ طبری: ۶۲.
۶. صله: ۶۲ / تجارب‌الامم ۱: ۳۶.
۷. صله: ۷۳.
۸. تجارب‌الامم ۱: ۱۴۷.
۹. الفرج بعدالشدّه ۱: ۲۰۷ / صله: ۶۸.
۱۰. صله: ۹۵.
۱۱. مروج‌الذهب مسعودی (چاپ دار الاندلس، بیروت - ۱۳۸۵) ۴: ۲۰۷-۲۰۸.

بسطام[۱] و ابوجعفر بن بسطام[۲] بوده‌اند. ابن فرات د رآغاز با این ابوجعفر میانه‌ای نداشت تا پس از آن براساس حکایتی که در منابع آمده است[۳] با وی مهربان شد. در فهرست رجال دیوانی که محسن فرزند ابن فرات در سال ۳۱۱ مصادره کرد نام ابوالحسین محمّدبن احمدبن بسطام داماد حامدبن عبّاس ــ وزیر مقتدر ــ که از او ۲۶۰ هزار دینار گرفت[۴] و ابوالفضل محمّدبن احمدبن بسطام که پنجاه هزار درهم مصادره شد[۵] دیده می‌شود که شاید این دو نیز برادر بوده‌اند.[۶] همچنین نام احمدبن محمّد بن ابراهیم بسطامی که قبلاً نیز در سال ۳۰۰ مصادره شده و اکنون ماندهٔ آن را که هفت هزار و سیصد دینار بود از او می‌گرفتند،[۷] لیکن بستگی این شخص به خاندان بسطام روشن نیست. آل بسطام تا روزگار جناب حسین بن روح در خط مستقیم تشیّع بوده[۸] ولی در اختلافات میان

---

۱. غیبت شیخ: ۲۴۹ / کامل ۸: ۲۹۰.
۲. طبقات الشعراء ابن المعتز: ۲۵۰ / کامل ابن اثیر ۸: ۲۹۰.
۳. وزراء صابی: ۷۳-۷۴ / نشوار المحاضره ۳: ۲۷۳ / الفرج بعدالشدّه ۲: ۲۹۲.
۴. تجارب‌الامم ۱: ۱۹۷ / وزراء صابی: ۲۴۷ که نام او را به شکل ابوالحسن محمّد بن احمد بن بسطام که از او سه هزار هزار درهم گرفته شده بود، دارد. نزدیکی دو مبلغ نشان می‌دهد که منظور شخص واحد و اختلاف کنیه ناشی از خطای نسخه یا اشتباه در قرائت یکی از آن دو متن است. در همین مأخذ در جایی دیگر (صفحهٔ ۴۹) از احمدبن محمّد بن بسطام داماد حامد بن عبّاس وزیر که متقلّد اعمال بهر سیر و ارمقان و جز آن بود و محسن فرزند ابن فرات از او سیصد هزار دینار گرفت یاد شده است. پیداست که در ترتیب نام احمد و محمّد در این عبارت اخیر تقدیم و تأخیری روی داده است.
۵. وزراء صابی: ۲۴۵.
۶. همنامی برادران با اختلاف کنیه در آن ادوار بی‌سابقه نبود. ابوالحسن علی بن حسین بطحانی، رئیس همدان در نیمهٔ اول قرن چهارم، نُه برادر داشت که همه چون خود او علی نام داشتندو تمایز آنان به کنیه بود (الشجرةالمبارکه فخر رازی: ۴۵ / منتقلةالطالبیّه: ۳۴۷).
۷. وزراء صابی: ۲۴۵.
۸. غیبت شیخ: ۲۴۸.

ایشان و ابوجعفر محمّدبن علی شلمغانی جانب شلمغانی را گرفتند[۱] و تا پایان کار او در سال ۳۲۲ جزء هواداران وی بودند[۲] و از آن پس نیز همچنان نام وابستگان به آنان در صفوف فرقهٔ وی که با نام «عزاقریّه» شناخته می‌شده و حداقل تا سال ۳٤۰ در بغداد حضور داشته‌اند، دیده می‌شود.[۳]

آل کرخی (یا به تعبیر شایع‌تر: کرخیّون که در عبارت قاضی عبدالجبّار به همین شکل یاد شده) نام خاندانی بزرگ[۴] بود که چند تن از رجال بزرگ این عهد از آن برخاسته و برخی از آنان جزء ابواب جمعی وزیر ابن فرات و از دست‌پروردگان او به‌شمار بوده‌اند.[۵] برجسته‌ترین فرد این خاندان ابومحمّد قاسم بن علی بن محمّد کرخی و برادرش ابواحمد حسن و دو فرزند توأم[۶] قاسم: ابوعبدالله جعفر و ابوجعفر محمّد بوده‌اند که قاضی تنوخی دربارهٔ آنان می‌گوید: «تقلّدوا الدنیا. فقاسم تقلّد کور الاهواز و مصر والشام و دیار ربیعه، وابنه ابوجعفر تقلّد کورالاهواز و فارس و کرمان والثغور و بلاد اخری، وابنه الآخر محمّد تقلّد الجبل و دیوان السواد دفعات و قطعة من‌المشرق کبیرة والبصرة والاهواز... و اذا اضیف الیهم من تقلّد من وجوه اهلهم و کبارهم لم یخل بلد جلیل من ان یکون واحد منهم تقلّده... و قد تقلّد البصرة غیر واحد منهم و قِطَعاً من‌الاهواز، و تقلّد البصرة ابواحمد اخوالقاسم الکرخی و تقلّد مصر ایضاً، و تقلّد قطعة

۱. همان مأخذ: ۲۴۸ـ۲۴۹.
۲. کامل ابن اثیر ۸: ۲۹۰.
۳. همان مأخذ ۸:۴۹۵.
۴. وزراء صابی: ۹۳.
۵. همان مأخذ: ۹۳ و ۱۹۱.
۶. نشوارالمحاضره ۳:۱۵۵.

من‌الاهواز فی ایّام السلطان ابوجعفر الکرخی المعروف بالجرو ـــ و هذا الرجل مشهور بالجلالة فیهم قدیماً و کان مقیماً بالبصرة و شاهدته انا و هو شیخ کبیر و قد اختلّت حاله فصار یلی الاعمال الصّغار من قبل عمّال البصرة، و کان ابوالقاسم بن ابی عبدالله البریدی لمّا ملک البصرة صادره علی مال افقره ـــ و کان القاسم [و][1] ابنیه من اسمح من رأینا فی‌الطعام و اشدّهم حرصاً علی‌المکارم و قضاءالحاجات... و کان لابی جعفر محمّدبن القاسم علی ما بلغنی فی غیر عمل تقلّده و خرج الیه ستّمائة دابّة و بغل ونیّف واربعون طبّاخاً...».[2]

اصل این خاندان از ناحیه‌ای در بصره به نام کرخ بوده[3] که هنوز به این نام شناخته می‌شود نه کرخ بغداد که از اماکن اصلی تمرکز شیعیان بوده است. ذکر بسیاری از موارد مناصب مختلف مالی که این خاندان داشته‌اند[4] در تواریخ این دوره هست مانند تقلّد عمل اصفهان و سپس اهواز از جانب قاسم بن علی کرخی[5] که این منصب اخیر پس از درگذشت او و در اوائل قرن چهارم به فرزندش ابوعبدالله جعفر رسید[6] و او پس از آن از سال ۳۱۰[7] تا ۳۱۲[8] متصدّی ضبط فارس و کرمان

---

۱. با اسقاط «واو» در نسخهٔ چاپی منبع.

۲. نشوار المحاضره ۴:۲۵۲-۲۵۴ / معجم‌البلدان یاقوت ۴:۴۴۷.

۳. معجم‌البلدان ۴:۴۴۷ / المشترک وضعاً والمفترق صنعاً همو: ۳۶۸.

۴. همچنین یاد نزدیکان درگاه آنان در نشوار المحاضره ۸:۱۴۳ / غیبت شیخ: ۲۵۶ و جز اینها.

۵. وزراء صابی: ۲۹۵. شاید هموست که در فهرست ابن ندیم و از آن‌جا در فهرست شیخ (کلکته ـ ۱۸۵۳م): ۳۶۹ از مناظرهٔ ابوعلی جبّائی ـ متکلّم معتزلی ـ با ابوعبدالله بن مملک اصفهانی ـ متکلّم شیعی ـ در مسألهٔ امامت در حضور وی سخن رفته که طبعاً در همان اهواز بوده است. او مردی ادیب و شاعر بوده و ابن ندیم: ۱۹۳ از دیوان شعر او که پیرامون پنجاه برگ بوده است یاد می‌کند.

۶. همان مأخذ: ۲۹۵ / نشوارالمحاضره ۲:۳۳۴-۳۳۵، ۳:۹-۱۰.

۷. نشوارالمحاضره ۲:۱۳۵-۱۳۷ / الفرج بعدالشدّه ۱:۳۲۴ / تجارب‌الامم ۱:۸۴ / تکملهٔ تاریخ

بود و در این سال اخیر یکصد و پنجاه هزار دینار مصادره شد.[۹] برادرش ابوجعفر محمّدبن قاسم که در سال ۳۱٦ در روزگار مقتدر متصدّی دیوان مغرب[۱۰] و در سال ۳۲۱ از سوی قاهر متصدی حسابرسی خاندان بریدی[۱۱] و در ۳۲۲ متقلّد خراج و ضیاع دیوانی بصره و اهواز[۱۲] و پس از آن متصدّی اعمال موصل و دیار بکر و دیار ربیعه و دیار مضر[۱۳] و سپس بصره[۱۴] بود دوبار در سال‌های ۳۲٤ به روزگار راضی[۱۵] و ۳۲۹ در عهد متّقی[۱٦] وزارت یافت و در پایان عمر پس از مصادرات مالی سنگین، روزگار به تنگدستی می‌گذرانید تا پس از سال ۳٤۰ در خانهٔ خود در بغداد درگذشت.[۱۷] ابواحمد حسن بن علی برادر قاسم بن علی، از وجوه عمّال دولت عبّاسی، از روزگار معتضد

← طبری: ۲۲۸.

۸. وزراء صابی: ۱۱ و ۵۱ / تجارب‌الامم ۱:۱۴۰.

۹. تجارب‌الامم ۱:۱۴۴ / تکملهٔ تاریخ طبری: ۲۴۷.

۱۰. صلهٔ تاریخ طبری: ۱۱۷.

۱۱. تجارب‌الامم ۱:۲۷۰.

۱۲. همان مأخذ ۱:۲۸۴ و ۲۸۷.

۱۳. الفرج بعدالشدّه ۲:۳۰۳.

۱۴. همان مأخذ ۱:۲۹۵.

۱۵. اخبارالراضی بالله والمتّقی بالله ازکتاب اوراق صولی: ۸۴ و ۸۵ / تجارب‌الامم ۱:۳۳۸ / تکملهٔ تاریخ طبری: ۳۰۳.

۱۶. اخبارالراضی بالله والمتّقی بالله: ۲۰۵، ۲۱۳ و ۲۱۹ / تجارب الامم ۲:۲۲ / تکملهٔ تاریخ طبری: ۳۲۹.

۱۷. نشوارالمحاضره ۴:۲۵۴ / معجم‌البلدان ۴:۴۴۷. نیز ببینید وزراء صابی: ۷۴-۷۵. برای سایر مناصب وکارهای او ببینید اخبار الراضی بالله والمتّقی بالله: ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۸۷ و ۲۰۰. چهاربیتی در هجو او در نشوارالمحاضره ۵:۲۶۷-۲۶۸ و از آنجا در نزهةالجلساء سیوطی: ۷۵ هست. او خودمردی ادیب و شاعر بوده و ابن ندیم: ۱۵۲ برای اودیوان شعری ذکر می‌کند.

شاغل مشاغل دیوانی بوده[۱] و پس از دورهٔ او عامل برخی مناطق اهواز[۲] و نواحی بابل،[۳] و پس از اختتام کار آل فرات مدتی کوتاه از جانب مقتدر عامل مصر[۴] و موصل،[۵] و در همین سال ۳۱۲ نام او به‌عنوان یکی از نامزدهای وزارت مطرح بوده[۶] و اندکی بعد در همین سال درگذشته است.[۷] این خاندان از قاسم بن علی و دو فرزند او و سایرین، همه از نظر مذهبی پیرو طریقت غالی مخمّسه بوده و بدین امر شهرت داشته‌اند.[۸]

آل قاسم بن عبیدالله، فرزندان و فرزندزادگان وزیر قاسم بن عبیدالله بن سلیمان بن وهب، ولی‌الدّوله وزیر معتضد در سال ۲۸۸ (درگذشتهٔ ۲۹۱)، از خاندانی بزرگ و نامور در تاریخ دولت عبّاسی بوده که بسیاری از آنان در قرن سوم و نیمهٔ نخستین قرن چهارم متصدّی مشاغل مهم بوده‌اند.[۹] سلیمان بن وهب (درگذشتهٔ ۲۷۲) در سال ۲۵۲ وزیر مهتدی و

---

۱. وزراء صابی: ۹۳.
۲. همان مأخذ: ۱۸۸.
۳. همان: ۱۸۹.
۴. همان: ۳۳۵.
۵. همان: ۹۳ / نشوارالمحاضره ۸: ۱۱۱.
۶. وزراء صابی: /۹۳ نشوار ۸: ۱۱۰.
۷. چه در منابع گفته شده که در این سال وزیر احمدبن عبیدالله خصیبی اموال «ورثهٔ» او را مصادره کرد (تجارب‌الامم ۱: ۱۴۴).
۸. غیبت شیخ: ۲۵۶ / نشوار المحاضره ۴: ۳۵۴ / معجم‌البلدان ۴: ۴۴۷. نیز ببینید رسائل ابوبکر خوارزمی: ۱۷۲.
۹. بنگرید به فهرست ابن ندیم: ۱۳۶ که سابقهٔ خدمت دیوانی این خاندان را در دورهٔ اسلامی به روزگار معاویه می‌رساند. دربارهٔ این خاندان اکنون دو کتاب مستقل در دست است: یکی «آل وهب من‌الاسر الادبیّة فی‌العصر العبّاسی» از یونس احمد السامرائی (بغداد - ۱۹۷۹م) و دیگری «وزارة بنی وهب فی‌العصر العباسی الثانی» از محمد احمد محمود حسب‌الله (قاهره - ۱۹۸۴م).

در سال ۲۶۳ وزیر معتمد بود. برادر او حسن بن وهب (درگذشتهٔ ۲۵۰) کاتب و ادیب و شاعر بوده و نمونهٔ شعر او در منابع هست.[۱] فرزند سلیمان، عبیدالله (درگذشتهٔ ۲۸۸) در سال ۲۷۷ وزیر معتمد و در ۲۷۹ وزیر معتضد شد. از فرزندان قاسم بن عبیدالله، حسین عمیدالدّوله (درگذشتهٔ ۳۲۲) در سال ۳۱۹ وزیر مقتدر، و ابوجعفر محمّد (درگذشتهٔ ۳۲۱) در سال ۳۲۰ وزیر قاهر شد. بسیاری دیگر از افراد خاندان نیز جزء کتّاب و عمّال دیوانی بوده و نام آنان به تفاریق در منابع این دوره هست.

از نظر مذهبی، آل وهب در اصل مسیحی بوده[۲] و با وجود گرویدن فرزندان و نوادگان وهب به اسلام، همواره متهم به عدم اعتقاد و ضعف دین بوده‌اند.[۳] اما فرزند قاسم بن عبیدالله، حسین عمیدالدّوله ــ که چنان‌که دیدیم وزیر مقتدر شد،[۴] و گویا مانند سایر اعضاء آن خاندان اعتقاد درستی نداشت،[۵] در اواخر کار پس از عزل از وزارت ــ شاید برای تصفیهٔ حساب سیاسی به رسم همه وقت و همه جا ــ متهم به پیروی از ابوجعفر شلمغانی و عضویّت فرقهٔ عذاقریّه شد[۶] و گفته شد که در جستجوی خانهٔ شلمغانی نامه‌ای نیز مشتمل بر عرض اعتقاد به وی از

---

۱. نشوارالمحاضره ۹۵:۶ / تاریخ بغداد ۲۵۲:۸ / فهرست ابن ندیم: ۱۳۶ و ۱۴۰ / فوات الوفیات ۱۳۶/:۱ سمط‌اللئالی: ۵۰۶.

۲. وزراء جهشیاری، بخش بازسازی شده در «نصوص ضایعه من کتاب‌الوزراء» از میخائیل عوّاد (بیروت ـ ۱۳۸۴): ۸۶ / نشوارالمحاضره ۱۵۵:۳ / صلهٔ تاریخ طبری: ۱۴۱.

۳. نشوار ۱۵۵:۳.

۴. تکملهٔ تاریخ طبری: ۲۶۶.

۵. نشوار ۱۵۵:۳.

۶. تکمله: ۲۸۱ / العیون والحدائق ۹۳:۲ / کامل ابن اثیر ۲۹۰:۸.

این حسین یافته بودند[۱] و به همین اتهام در سال ۳۲۱ وسیلهٔ برادر خود که در آن وقت وزیر قاهر بود به رقّه تبعید شده[۲] و در همان جا در اواخر ذق ــ ۳۲۲ پس از اختتام کار شلمغانی به قتل رسید.[۳] لیکن فرد دیگری از آل وهب: ابوالحسین اسحاق بن ابراهیم بن سلیمان بن وهب، نگارندهٔ کتاب البرهان فی وجوه‌البیان و درگذشتهٔ پس از سال ۳۳۴،[۴] که از کتّاب و منشیان فاضل و صاحب اثر آن عصر بوده[۵] شیعهٔ امامی درست و در خطّ صحیح و مستقیم اثنی عشری به نظر می‌رسد. بخشی از کتاب برهان او از قدیم‌ترین نمونه‌های بحث تطبیق میان فقه دو مکتب تشیّع و تسنّن است و قدیم‌ترین جایی است که تاکنون ارجاع به کتاب کلینی را در آن دیده‌ام.[۶]

آل ابی‌البغل، عمدتاً به دو شخصیت اصلی آن دودمان: برادران ابوالحسین محمّد و ابوالحسن علی فرزندان احمد بن یحیی بن ابی‌البغل شناخته می‌شود که از مردمان بصره بوده و هر دو در دولت مقتدر به مقامات بلند دیوانی دست یافتند. ابوالحسین در سال ۲۹۳ عامل بصره[۷] و در پیرامون سال ۳۰۰ عامل اهواز و در حوالی ۳۰۳ عامل شیراز و

---

۱. نامهٔ الراضی بالله به امیر نصر بن احمد سامانی در معجم الادباء یاقوت ۱:۳۰۳-۳۰۴. نیز کامل ابن اثیر ۸:۲۹۱.

۲. تکمله: ۲۸۱.

۳. کامل ابن اثیر ۸:۲۹۴.

۴. البرهان فی وجوه البیان: ۳۴۳.

۵. او در همان نوشته از تألیفات دیگر خود: الایضاح (در صفحهٔ ۸۹، ۹۰ و ۲۷۱) والحجّه (در صفحهٔ ۸۹ و ۹۱) و اسرارالقرآن (در صفحهٔ ۱۳۸) والتعبّد (در صفحهٔ ۲۳۱) یاد می‌کند.

۶. البرهان: ۳۹۸. این کتاب همچنین از متونی است که پیش از نهج‌البلاغه نوشته شده و در آن قطعاتی از سخنان امیر مؤمنان علی(ع) هست (صفحات ۱۹۸-۱۹۹، ۲۰۴، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۹۱، ۴۰۳-۴۰۴ از همان چاپ).

۷. وزراء صابی: ۱۸۵.

سپس از سال ٣٠٤ تا سال‌های متمادی عامل اصفهان[1] و سپس باز عامل فارس[2] بود و در این میان از سال ۲۹۹ برای احراز مقام وزارت تلاش می‌کرد[3] و عملاً نیز در سال‌های ٣٠٦،[4] و ٣١٠[5] جزء نامزدهای آن منصب گردید ولی هرگز بر آن دست نیافت. او مردی ادیب بوده و نیکو شعر می‌گفته و نمونه‌هایی از شعر و ادب او در مآخذ نقل شده است.[6] برادرش ابوالحسن در سال ۲۹۹ پس از پایان دورهٔ چهارسالهٔ نخستین وزارت ابن فرات مأمور تصفیه و حسابرسی از او شد و با او بسیار زشتی و درشتی نمود[7] و پس از آن سال مدتی متقلّد عمل دیوانی صلح و مبارک از نواحی واسط[8] و سپس در سال ٢٠٤ عامل بصره[9] بود و در اواخر زندگی خود در بغداد می‌زیست.[10] قاضی عبدالجبّار همچنین از ابومحمّد بن ابی‌البغل کاتب منجّم از بازماندگان آن دودمان یاد می‌کندو می‌گوید که خاندان او که از مستوفیان و کارگزاران دولتی بوده و آل ابی

---

۱. همان مأخذ: ۲۹۶ / نشوارالمحاضره ۱۲۲:۸ / الفرج بعدالشدّه: ۴۴:۲ و ۳۶۳-۳۶۴ / تجارب‌الامم ۲۲:۱ و ۲۴ و داستان‌های دورهٔ حکومت او در اصفهان در نشوار ۱۵۲:۲-۱۵۵ و تاریخ قم: ۱۸۴-۱۸۵.

۲. تجارب‌الامم ۸۴:۱.

۳. وزراء صابی: ۲۹۲-۲۹۴، ۲۹۵-۲۹۹ و ۳۰۴ / نشوارالمحاضره ۱۵۲:۲ / تجارب‌الامم ۲۱:۱.

۴. الفرج بعدالشدّه ۲۰۷:۱ / صلهٔ تاریخ طبری: ۶۸.

۵. صله: ۹۵.

۶. وزراء صابی: ۳۸۲ / المحاسن والمساوی ابراهیم بن محمّد بیهقی ۴۰:۲ / الاقتباس من‌القرآن الکریم ثعالبی ۱۰۳:۱ / الفرج بعدالشدّه ۸:۵، ۶۵ و ۸۴ / الامتاع والمؤانسه ابوحیّان توحیدی ۴۷:۳-۴۸. نیز ببینید فهرست ابن ندیم: ۱۵۲ و ۱۹۳ که در این مورد اخیر از دیوان شعر او که پیرامون پنجاه برگ بوده است نیز یاد می‌شود.

۷. وزراء صابی: ۲۹۱-۲۹۲ / تجارب‌الامم ۲۱:۱.

۸. وزراء صابی: ۲۸۵ و ۲۹۵.

۹. تجارب‌الامم ۴۲:۱.

۱۰. نشوار المحاضره ۱۴۵:۸.

البغل خوانده می‌شوند خود را مسلمان و شیعه می‌دانند ولی به قرمطیان متمایل بوده و درکار علم نجوم هستند. بقایای آنان در بصره در محلهٔ قریش زندگی می‌کنند از جمله همین ابومحمّد که به آن دانش اشتغال می‌ورزد و تا روزگار نگارش کتاب در سال ۳۸۵ زنده است.[۱]

استناد قاضی عبدالجبّار در اسناد تشیّع به این خاندان، ظاهراً همین وضع عقیدتی و شهرت اجتماعی بازماندگان دودمان در روزگار بوده که لزوماً دربارهٔ گذشتگان دودمان در دورهٔ مقتدر صادق نبوده است. صابی در کتاب وزراء نقل می‌کند که محمّد بن عبیدالله بن یحیی بن خاقان وزیر به مقتدر گفت: «انّ ابن ابی‌البغل اعدی للخلیفة من ابن‌الفرات لانّه رجل ملحد یبطل الاسلام والنبوّة و یلهو بالقرآن و یدّعی الخطأ فیه و قد اخرج عیوبه و صنّف فیه کتاباً...».[۲] از سوی دیگر این دو برادر به سابقهٔ عداوتی که با ابن فرات وزیر و اطرافیان و ابواب جمعی او داشتند[۳] ــ برخلاف دیوانیان شیعهٔ آن عهد که معمولاً با آن وزیر نزدیک و از عنایت و توجه او برخوردار بوده‌اند ــ از دشمنان اصلی او بوده و همواره برای او تولید مزاحمت می‌نموده‌اند[۴] و او نیز متقابلاً آن دو، به‌خصوص ابوالحسین، را زیر نظر داشته و تحت فشار می‌گذارده است[۵] تا آن‌جا که پس از کشته شدن او به سال ۳۱۲ ــ که این ابوالحسین به دستور ابن فرات درآن هنگام در حبس نظر جعفربن قاسم کرخی عامل شیراز بود ــ وی افول ستارهٔ ابن فرات را برای خود در آن سنّ و سال که ۸۱ سال داشت

---

۱. تثبیت دلائل‌النبوّة: ۴۲.

۲. وزراء صابی: ۲۹۳.

۳. همان مأخذ: ۲۸۵ و ۲۹۵ / نشوارالمحاضره ۸:۹۳-۹۴.

۴. نمونه‌ها در نشوارالمحاضره ۵:۶۱ / تجارب‌الامم ۱:۲۱. نیز وزراء صابی: ۸۳.

۵. وزراء صابی: ۱۸۵-۱۸۷.

آغاز زندگی مجدّد دانست و در هامش تقویم خود نوشت: «فی هذا الیوم ولد محمّد بن احمد بن یحیی و له احدی و ثمانون سنة!».[1] ولی در دلائل الامامة طبری شیعی: ٣٠٤ـ٣٠٦ (و به نقل از آن در فرج‌المهموم سیّد ابن طاوس و بحارالانوار ٥١: ٣٠٤ـ٣٠٦) متنی به نقل از محمّدبن هارون تلعکبری دانشمند شیعی بغداد (درگذشتهٔ ٣٨١) آمده که براساس آن، این ابوالحسین به تشیّع امامی گرویده بود.[2]

۱. تجارب الامم ۱: ۱۴۰ / تکملهٔ تاریخ طبری: ۲۴۶.

۲. فهرستی از وزراء و رجال دیوانی و مستوفیان و کتّاب این دوره در فهرست ابن ندیم: ۱۹۰-۱۹۴ و فهرست دیگری در معجم‌الانساب والاسرات الحاکمة فی‌التاریخ الاسلامی زامباور: ۷-۸ هست که مراجعه به آنها برای آگاهی بر نام برخی دیگر از رجال شیعهٔ دولت عباسی در آن عهد سودمند است.

منـابع اسلامی

أ

۱. آل وهب من الاسر الادبیّة فی العصر العبّاسی، از یونس احمد السامرائی، بغداد، ۱۹۷۹م.
۲. الاتقان فی احکام القرآن، از جلال الدّین عبدالرّحمن بن ابی بکر سیوطی (متوفّی ۹۱۱)، به تصحیح محمّد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۷م.
۳. اثبات نبوّة النبی = کتاب النبوّات، از المؤیّد بالله ـ ابوالحسین احمد بن حسین هارونی (متوفّی ۴۱۱)، به تصحیح خلیل احمد ابراهیم الحاج، قاهره، ۱۹۷۹م.
۴. اثبات الوصیّة، منسوب به علی بن حسین مسعودی (متوفّی ۳۴۶)، نجف، ۱۹۵۵م.
۵. الاحتجاج علی اهل اللجاج، از ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب

طبرسی (اوائل قرن ششم)، به تصحیح محمّدباقر خرسان، نجف، ۱۹۶٦م.
٦. احسن‌التواریخ، از حسن بیک روملو (متوفّی حدود ۹۸۵)، جلد دوازدهم، کلکته، ۱۹۳۱م.
۷. الاحکام فی اصول‌الاحکام، از سیف‌الدّین ابوالحسن علی بن محمّد آمدی (متوفّی ٦۳۱)، قاهره، ۱۹٦۷م.
۸. احیاء علوم‌الدّین، از ابوحامد غزالی (متوفّی ۵۰۵) حلب، ۱۹۹۸م.
۹. الاخبار الدخیلة، از شیخ محمّد تقی تستری، تهران، ۱۳۹۰.
۱۰. اخبارالراضی بالله والمتّقی بالله من کتاب‌الاوراق، از ابوبکرمحمّدبن یحیی صولی (م ۳۳۵)، چاپ H. Dunn، قاهره، ۱۹۳۵م.
۱۱. اخبار فخّ و خبر یحیی بن عبدالله و اخیه ادریس بن عبدالله، از ابوعبدالله احمد بن سهل رازی (اواخر قرن سوم)، به تصحیح ماهر جرّار، بیروت، ۱۹۹۵م.
۱۲. الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، محمّدبن محمّد بن نعمان عکبری بغدادی (متوفّی ٤۱۳)، نجف، ۱۳۹۰.
۱۳. الارشاد، از شیخ مفید، نجف، ۱۳۸۲.
۱٤. الارشاد، از ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله جوینی امام‌الحرمین (متوفّی ٤۷۸)، به تصحیح محمّد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۰م.
۱۵. الاسئلة الیوسفیّة، از قاضی نورالله شوشتری (متوفّی ۱۰۱۹)، نسخهٔ خطّی ٤۵۱۳ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (معرفی‌شده در فهرست آن: ۳٤٦۳).
۱٦. الاستبصار، از شیخ ابوجعفر محمّد بن حسن طوسی (متوفّی ٤٦۰)، به تصحیح حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۵.

۱۷. الاستقامة، از تقی‌الدّین احمد بن عبدالحلیم حرّانی، ابن تیمیه (متوفّی ۷۲۸)، به تصحیح محمّد رشاد سالم، ریاض، ۱۹۸۳م.
۱۸. اصل ابی سعید عبّاد العصفری، از عبّاد بن یعقوب رواجنی کوفی (متوفّی ۲۵۰)، تهران، ۱۳۷۱ (در مجموعهٔ الاصول الستّة عشر: ۱۴ـ۱۹).
۱۹. اصل زیدالنرسی، از زید نرسی (اواخر قرن دوم)، تهران، ۱۳۱۷ (در مجموعهٔ الاصول الستّة عشر: ۴۳ـ۵۸).
۲۰. الاصول = اصول السرخسی، از ابوبکر محمّد بن احمد بن سهل سرخسی (متوفّی ۴۸۳)، به تصحیح ابوالوفاء الافغانی، قاهره، ۱۹۵۳م.
۲۱. اصول الدّین، از ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر تمیمی بغدادی (متوفّی ۴۲۹)، بیروت، ۱۹۸۱م.
۲۲. اعتقادات = رسالة فی‌الاعتقادات، از ابوجعفر محمّد بن علی بن بابویه قمی صدوق (متوفّی ۳۸۱)، تهران، ۱۳۷۰ (همراه شرح باب حادی عشر مقداد سیوری: ۶۶ـ۱۱۵).
۲۳. اعتقادات فرق‌المسلمین والمشرکین، از فخرالدّین محمّد بن عمر رازی (متوفّی ۶۰۶)، به تصحیح محمّد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، ۱۹۸۶م.
۲۴. الاعلام، از خیرالدّین زرکلی (متوفّی ۱۳۹۶)، چاپ هشتم، بیروت، ۱۹۸۹م.
۲۵. اعلام‌الوری، از ابوعلی فضل بن حسن امین‌الاسلام طبرسی (متوفّی ۵۴۸)، نجف، ۱۹۷۰م.
۲۶. اعیان‌الشیعة، از سید محسن بن عبدالکریم امین عاملی (متوفّی ۱۳۷۳)، به‌اهتمام حسن الامین، بیروت، ۱۹۸۶م.
۲۷. الاغانی، از ابوالفرج علی بن حسین اصفهانی (متوفّی ۳۵۶)، چاپ دارالکتب، قاهره، ۱۹۲۷م به بعد.

۲۸. الافادة فی تاریخ الائمّة السّاده، از ابوطالب یحیی بن حسین هارونی، الناطق بالحق (متوفّی ٤٢٤)، به تصحیح ویلفرد مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م (در مجموعهٔ اخبار الائمّة الزیدیّة فی طبرستان و دیلمان و جیلان: ۷۷ـ۱۱۸).
۲۹. افتتاح الدّعوة، از قاضی نعمان بن محمّد مغربی (متوفّی ٣٦٣)، به تصحیح فرحات الدشراوی، تونس، ۱۹۷۵م.
۳۰. الاقتباس من القرآن الکریم، از عبدالملک بن محمد ثعالبی (م٤٢٩)، به تصحیح ابتسام مرهون الصفار، منصوره، ۱۹۹۲م.
۳۱. الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، از شیخ ابوجعفر محمّد بن حسن طوسی (متوفّی ٤٦٠)، تهران، ١٤٠٠.
۳۲. القاب الرسول و عترته، از مؤلفی ناشناخته، قم، ٤٠٦ (در کتاب مجموعة نفیسة فی تاریخ الائمّة: ۲۰۳ـ۲۹۰).
۳۳. الامالی، از شیخ طوسی (متوفّی ٤٦٠)، بغداد، ١٩٦٤م.
۳٤. الامامة والتبصرة، از ابوالحسن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (متوفّی ٣٢٩)، به تصحیح محمّدرضا الحسینی، بیروت، ۱۹۸۷م.
۳۵. امامت و رهبری، از مرتضی مطهری، تهران، ١٣٦٤ش.
۳٦. الامتاع والمؤانسة، از ابوحیّان توحیدی (متوفّی ٤١٤)، چاپ احمد امین، قاهره، ۱۹۳۹م.
۳۷. امل الآمل، از محمّد بن حسن حرّ عاملی (متوفّی ١١٠٤)، به تصحیح سیّد احمدالحسینی، نجف، ١٩٦٥م.
۳۸. الانتصار، از ابوالحسین عبدالرحیم بن محمّد بن عثمان بغدادی خیّاط (اواخر قرن سوم)، به تصحیح نایبرگ، قاهره، ۱۹۲۵م.
۳۹. الانتصار، از شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی علم‌الهدی (متوفّی

٤٣٦)، نجف، ١٩٧١م.
٤٠. الانساب، از ابوسعد عبدالکریم بن محمّد بن منصور سمعانی مـروزی (متوفّی ٥٢٦)، به تصحیح عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد، ١٩٦٢م به بعد.
٤١. انساب‌الاشراف، از احمد بن یحیی بن جابر بلاذری (متوفّی ٢٧٩)، جلد اول، به تصحیح محمّد حمیدالله، قاهره، ١٩٥٩م.
٤٢. الانصاف فی‌النّص علی‌الائمّة الاثنی عشر من آل محمّدالاشراف، از سیّد هاشم بن سلیمان بحرانی (متوفّی ١١٠٧)، به تصحیح سیدهاشم رسولی، قم، ١٣٨٦.
٤٣. الاوائل، از ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل عسکری (متوفّی پس از ٢٩٥)، به تصحیح ولید قصاب و محمّدالمصری، ریاض، ١٩٨١م.
٤٤. اوائل‌المقالات، از شیخ مفید محمّد بن محمّد بن نعمان عکبری بغدادی (متوفّی ٤١٣)، به تصحیح عبّاس‌قلی واعظ چرندابی، تبریز، ١٣٧١.
٤٥. الاوراق، از ابوبکر محمّدبن یحیی شطرنجی صولی (متوفّی ٣٣٥)، بخش اخبارالرّاضی بالله والمتّقی بالله، لندن، ١٩٣٥م.
٤٦. الایضاح، منسوب به ابومحمّد فضل بن شاذان خلیل نیشابوری (متوفّی ٢٦٠)، به تصحیح سید جلال‌الدین محدّث ارموی، تهران، ١٩٧٢م.
٤٧. ایضاح‌الاشتباه، از علّامه جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهّر حلّی (متوفّی ٧٢٦)، به تصحیح محمّدالحسّون، قم، ١٤١١.

ب

٤٨. بحارالانوار، از علّامه محمّد باقربن محمّد تقی مجلسی (متوفّی ١١١٠)، تهران، ١٣٧٦ به بعد.

۴۹. البدء والتاریخ، از مطهّر بن طاهر مقدسی (متوفّی پس از ۳۵۵)، پاریس، ۱۸۹۹ م به بعد.
۵۰. البرهان علی ثبوت‌الایمان، از ابوالصلاح تقی‌الدّین بن نجم‌الدّین حلبی (متوفّی ۴۴۷)، قم، ۱۴۰۸ (در اعلام‌الدین حسن بن ابی‌الحسن دیلمی: ۴۴ـ۵۸).
۵۱. البرهان فی علوم‌القرآن، از بدرالدین محمّد بن بهادر زرکشی (متوفّی ۷۹۴)، چاپ محمّد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۷م.
۵۲. البرهان فی وجوه‌البیان، از ابوالحسین اسحاق بن ابراهیم بن سلیمان بن وهب (زنده در ۳۳۴)، بغداد، ۱۹۶۷م.
۵۳. بلوغ‌المرام فی شرح مسک‌الختام فی من تولّی ملک‌الیمن من ملک و امام، از حسین بن احمد بن صالح عرشی خولانی (متوفّی ۱۳۲۹)، بیروت، ۱۹۳۹م.
۵۴. بیان‌الادیان، از ابوالمعالی محمّد بن عبیدالله حسینی علوی (متوفّی پس از ۴۸۵)، به تصحیح هاشم رضی، تهران، ۱۹۶۴م.
۵۵. البیان والتبیین، از ابوعثمان عمروبن بحر کنانی جاحظ (متوفّی ۲۵۵)، چاپ عبدالسّلام محمّد هارون، قاهره، ۱۹۶۸م.

ت

۵۶. تاج‌الموالید، از ابوعلی فضل بن حسن طبرسی امین‌الاسلام (متوفّی ۵۴۸)، قم، ۱۴۰۶ (در کتاب مجموعة نفیسة فی تاریخ‌الائمّة: ۷۸ـ۱۵۵).
۵۷. تاریخ‌الائمّة، از ابن ابی‌الثلج، ابوبکر محمّد بن احمد کاتب بغدادی (متوفّی ۳۲۵)، به تصحیح محمّدرضا الحسینی، قم، ۱۴۱۰ (با نام تاریخ اهل‌البیت نقلاً عن‌الائمّة).

۵۸. تاریخ‌الاسلام، از شمس‌الدین محمّد بن احمد بن عثمان دمشقی ذهبی (متوفّی ۷٤۸)، قاهره، ۱۳٦۷.
۵۹. تاریخ بغداد، از ابوبکر احمد بن علی بن ثابت خطیب بغدادی (متوفّی ٤٦۳)، قاهره، ۱۹۳۱م.
٦۰. تاریخ جرجان، از ابوالقاسم حمزة بن یوسف سهمی (متوفّی ٤۲۷)، چاپ حیدرآباد، ۱۹۵۰م.
٦۱. تاریخ خلیفة بن خیّاط، از خلیفة بن خیّاط عصفری بصری (متوفّی ۲٤۰)، به تصحیح سهیل زکّار، ۱۹٦۸م.
٦۲. تاریخ طبری، از ابوجعفر محمّد بن جریر طبری (متوفّی ۳۱۰)، به تصحیح محمّد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹٦۰م.
٦۳. تاریخ قم، از حسن بن محمّد بن حسن اشعری قمی (متوفّی پس از ۳۷۹)، ترجمهٔ حسن بن علی بن عبدالملک قمی در سال ۸۰۵ـ۸۰٦، به تصحیح سید جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۳ش.
٦٤. تاریخ مدینة دمشق، از ابوالقاسم علی بن حسن بن هبةالله دمشقی، ابن عساکر (متوفّی ۵۷۳)، بخش مربوط به زندگی عثمان بن عفّان، به تصحیح سکینةالشهابی، دمشق، ۱۹٤۸م.
٦۵. تاریخ المدینةالمنوّره، از ابوزید عمر بن شبّه نمیری بصری (متوفّی ۲٦۲)، به تصحیح فهیم محمّد شلتوت، بیروت، ۱٤۱۰.
٦٦. تاریخ موالید الائمّة و وفیاتهم، از ابومحمّد عبدالله بن احمد بغدادی، ابن‌الخشّاب (متوفّی ۵٦۷) قم، ۱٤۰٦ (در کتاب مجموعة نفیسة فی تاریخ‌الائمّة: ۱۵۸ـ۲۰۲).
٦۷. تاریخ نیسابور المنتخب من‌السیاق، از ابراهیم بن محمّد بن الازهر صریفینی (متوفّی ٦٤۱)، به تصحیح محمّد کاظم المحمودی، قم، ۱٤۰۳.

۶۸. تاریخ یعقوبی، از احمد بن اسحاق بن جعفر بغدادی ـ ابن واضح (متوفّی پس از ۲۹۲)، بیروت، ۱۹۶۰م.
۶۹. تأویل مختلف الحدیث، از ابن قتیبه عبدالله بن مسلم دینوری (متوفّی ۲۷۶)، قاهره، ۱۳۲۶.
۷۰. تبصرة العوامّ، از مرتضی جمال‌الدین محمّد بن حسین رازی (قرن ششم)، به تصحیح عبّاس اقبال، تهران، ۱۳۱۳ش.
۷۱. التبیان فی تفسیرالقرآن، از شیخ طوسی (متوفّی ۴۶۰)، به تصحیح احمد شوقی‌الامین و احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، ۱۹۵۷م به بعد.
۷۲. تبیین کذب‌المفتری فی ما نسب الی ابی‌الحسن الاشعری، از ابن عساکر، علی بن حسن بن هبةالله دمشق (متوفّی ۵۷۳)، دمشق، ۱۳۴۷.
۷۳. تثبیت دلائل‌النبوّة، از قاضی عبدالجبّار بن احمد اسدآبادی همدانی (متوفّی ۴۱۵)، به تصحیح عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۹۶۶م.
۷۴. تجارب‌الامم، از احمدبن محمّد مسکویه رازی (متوفّی ۴۲۱)، لیدن، ۱۹۰۹م.
۷۵. تحف‌العقول، از البن شعبه ابومحمّد حسن بن علی حرّانی (قرن چهارم)، بیروت، ۱۹۷۴م.
۷۶. تحفة‌العروس و متعة‌النفوس، از محمّدبن احمد تیجانی (متوفّی ۷۱۰)، به تصحیح جلیل‌العطیّه، لندن، ۱۹۹۲م.
۷۷. التذکرة باصول‌الفقه، از شیخ مفید (متوفّی ۴۱۳)، تبریز، ۱۳۲۲ (در کنزالفوائد کراجکی: ۱۸۶ـ۱۹۴).
۷۸. تذکرة‌الخواصّ، از سبط ابن الجوزی ابوالمظفّر یوسف بن قزاوغلی دمشقی (متوفّی ۶۵۴)، تهران، ۱۲۸۵.
۷۹. تذکرة‌الفقهاء، از علّامه جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهّر حلّی

(متوفّی ۷۲٦)، تهران، ۱۲۷۲.
۸۰. تذکرهٔ نصرآبادی، از محمّدطاهر نصرآبادی (اواخر قرن یازدهم)، به تصحیح وحیددستگردی، تهران، ۱۳۵۲ش.
۸۱. تصحیح‌الاعتقاد، از شیخ مفید (متوفّی ٤۱۳)، به تصحیح عبّاس‌قلی واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ (همراه اوائل‌المقالات او).
۸۲. تصفیة‌القلوب، از المؤیّد بالله یحیی بن حمزه علوی (متوفّی ۷٤۹)، به تصحیح اسماعیل بن احمد جرافی، قاهره، ۱۹۸۵م.
۸۳. تفسیر علی‌بن ابراهیم، از ابوالحسن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی (متوفّی پس از ۳۰۷)، به تصحیح طیّب الجزائری، نجف، ۱۳۸۷.
۸٤. تفسیرالعسکری، از محمّد بن قاسم استرآبادی مفسّر (اوائل قرن چهارم)، قم، ۱٤۰۹.
۸۵. تفسیرالعیّاشی، از ابوالنضر محمّدبن مسعود سلمی سمرقندی عیّاشی (اواخر قرن سوم)، به تصحیح سیّد هاشم رسولی، قم، ۱۳۸۰.
۸٦. تقریب‌المعارف، از ابوالصّلاح تقی‌الدین بن نجم‌الدین حلبی (متوفّی ٤٤۷)، به تصحیح رضا استادی، قم، ۱٤۰٤.
۸۷. تکملة تاریخ الطبری، از محمّدبن عبدالملک همدانی (متوفّی ۵۲۱)، به تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ شده در ذیول تاریخ الطبری (جلد دهم چاپ جدید تاریخ طبری)، قاهره، ۱۹٦۰م.
۸۸. تلبیس ابلیس، از ابن‌الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی قرشی بغدادی (متوفّی ۵۹۷)، قاهره، ۱۳٦۸.
۸۹. تلخیص‌الشافی، از شیخ طوسی (متوفّی ٤٦۰)، به تصحیح حسین آل بحرالعلوم، نجف، ۱۹٦۳م.
۹۰. تلخیص المتشابه فی‌الرسم، از ابوبکر بن علی بن ثابت خطیب بغدادی

(متوفّی ٤٦٣)، به تصحیح سکینةالشهابی، بیروت، ۱۹۸۵م.
۹۱. التمهید، از قاضی ابوبکر محمّد بن الطیّب باقلّانی بصری (متوفّی ٤٠٣)، به تصحیح محمود محمّدالخضیری و محمّد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۹٤۷م.
۹۲. تمهیدالاصول، از شیخ طوسی (متوفّی ٤٦٠)، به تصحیح عبدالمحسن مشکوةالدینی، تهران، ۱۳٦۲ش.
۹۳. التنبیه فی‌الامامة، از ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی (متوفّی ۳۱۱)، بخش پایانی که در کمال‌الدین (چاپ تهران، ۱۳۹۰)، صفحات ۸۸ـ۹٤ آمده است.
۹٤. التنبیه والاشراف، از ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (متوفّی ۳٤٦)، لیدن، ۱۸۹٤م.
۹۵. التنبیه والردّ علی اهل‌الاهواء والبدع، از ابوالحسن محمّد بن احمد بن عبدالرّحمن ملطی (متوفّی ۳۷۷)، به تصحیح محمّد زاهدالکوثری، دمشق، ۱۹٤۹م.
۹٦. تنزیه‌الانبیاء، از شریف مرتضی (متوفّی ٤۳٦)، نجف، ۱۳۵۲.
۹۷. تهذیب‌الاحکام، از شیخ طوسی (متوفّی ٤٦٠)، به تصحیح حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۹۸۵م.
۹۸. تهذیب‌الاصول، تقریرات درسی امام خمینی، تدوین جعفر سبحانی، قم، ۱۳۷۵ به بعد.
۹۹. تهذیب‌التهذیب، از شهاب‌الدین احمد بن علی ابن حجر عسقلانی (متوفّی ۸۵۲)، حیدرآباد، ۱۳۲۵.
۱۰۰. التوحید، از شیخ صدوق (متوفّی ۳۸۱)، به تصحیح هاشم حسینی طهرانی، تهران، ۱۳۸۷.

۱۰۱. توضیح الاشتباه، از محمّدبن علی بن محمّدرضا ساروی (متوفّی ۱۱۹۳)، به تصحیح سید جلال‌الدین محدّث ارموی، تهران، ۱۳٤٥ش (در مجموعهٔ سه رساله در علم رجال).
۱۰۲. تیسیرالمطالب فی امالی الامام ابی‌طالب، از ابوطالب یحیی بن حسین هارونی، الناطق بالحق (متوفّی ٤۲٤)، به ترتیب و تدوین قاضی جعفر بن عبدالسّلام بهلولی (متوفّی ٥۷۳)، بیروت، ۱۳۹٥.

ث

۱۰۳. الثاقب فی المناقب، از عمادالدین محمّدبن علی بن حمزه طوسی (متوفّی پس از ٥٦٦)، به تصحیح نبیل رضا علوان، بیروت، ۱۹۹۱م.

ج

۱۰٤. جامع احادیث الشیعة، جلد اول، چاپ دوم، قم، ۱۳۹۹.
۱۰٥. جامع بیان العلم و فضله، از ابن عبدالبرّ، ابوعمر یوسف‌بن عبدالله نمری قرطبی (متوفّی ٤٦۳)، قاهره، ۱۹۷٥م.
۱۰٦. الجامع لشعب الایمان، از ابوبکر احمد بن حسین بیهقی (متوفّی ٤٥۸)، به تصحیح عبدالعالی عبدالحمید حامد، ریاض و قاهره، ۲۰۰۳م.
۱۰۷. جبل عامل فی قرن ۱۱٦۳ـ۱۲۴۷، از حیدر رضا الرکینی (متوفّی ۱۱۹۸)، به تصحیح حسن محمّد صالح، بیروت، ۱۹۹۸م.
۱۰۸. جلاءالابصار، از حاکم ابوسعد محسّن بن محمّد بن کرامه جشمی بیهقی (متوفّی ٤۹٤)، به تصحیح ویلفرد مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷ (در مجموعهٔ اخبارالائمّة الزیدیّه: ۱۱۹ـ۱۳۳).
۱۰۹. جمهرة انساب العرب، از ابومحمّد علی بن احمد بن سعید بن حزم قرطبی

(متوفّی ٤٥٦)، قاهره، ١٩٤٨م.
١١٠. جمهرة‌اللغة، از ابوبکر محمّدبن حسن بن درید ازدی بصری (متوفّی ٣٢١)، به تصحیح رمزی منیر بعلبکی، بیروت، ١٩٨٧م.
١١١. جوابات المسائل الموصلیّات الثالثة، از شریف مرتضی (متوفّی ٤٣٦)، قم، ١٤٠٥ (در مجموعهٔ رسائل‌الشریف المرتضی ١: ١٩٩ـ٢٦٧).
١١٢. جوابات المسائل الطرابلسیّات الثانیة، از شریف مرتضی، قم، ١٤٠٥ (در همان مجموعهٔ بالا ١: ٣٠٧ـ٣٥٦ با عنوان نادرست جوابات المسائل الطرابلسیّات الثالثة).
١١٣. جواهرالکلام، از شیخ محمّد حسن بن محمّدباقر نجفی (متوفّی ١٢٦٦)، به تصحیح عبّاس قوچانی و دیگران، نجف و قم و تهران، ١٣٧٧ به بعد.

ح

١١٤. الحدائق الوردیّه فی مناقب‌الائمّة الزیدیّة، از حمید بن احمدالمحلّی (متوفّی ٦٥٢)، به تصحیح ویلفرد مادلونگ، بیروت، ١٩٨٧م (در مجموعهٔ اخبارالائمّة الزیدیّة فی طبرستان و دیلمان وجیلان: ١٧١ـ٣٤٩).
١١٥. حقائق‌الایمان، از شهید ثانی زین‌الدین بن علی بن احمد جبعی عاملی (متوفّی ٩٦٦)، به اهتمام مهدی رجائی، قم، ١٤٠٩.
١١٦. حقائق‌التأویل، از شریف رضی، ابوالحسن محمّد بن حسین موسوی (متوفّی ٤٠٦)، به تصحیح محمّدرضا آل کاشف‌الغطاء، نجف، ١٣٥٥.
١١٧. حلیة‌الاولیاء، از ابونعیم احمدبن عبدالله اصفهانی (متوفّی ٤٣٠)، قاهره، ١٩٣٢م.
١١٨. الحیوان، از ابوعثمان جاحظ (متوفّی ٢٥٥)، به تصحیح عبدالسلام محمّد هارون، قاهره، ١٩٦٨م.

خ

۱۱۹. خاندان نوبختی، از عبّاس اقبال، تهران، ۱۳۱۱ش.
۱۲۰. الخرائج والجرائـح، از قطب‌الدین سعیدبن هبةالله راوندی (مـتوفّی ۵۷۳)، قم، ۱٤۰۹.
۱۲۱. الخصال، از شیخ صدوق (متوفّی ۳۸۱)، به تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۹.
۱۲۲. خطط = المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار، از تقی‌الدین احمد بن علی مقریزی (متوفّی ۸٤۵)، قاهره، ۱۸۵۳م.
۱۲۳. خلاصة‌الاقوال، از علّامهٔ حلّی (متوفّی ۷۲٦)، نجف، ۱۹٦۱م (با نام رجال العلّامة الحلّی).

د

۱۲٤. دررالفوائد، از شیخ عبدالکریم بن محمّد جعفر حائری یزدی (متوفّی ۱۳۵۵)، قم، ۱٤۰۸.
۱۲۵. الدرّالمـنثور، از جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی (متوفّی ۹۱۱)، قاهره، ۱۳۱۳.
۱۲٦. دستورالمنجّمین، از مؤلّفی ناشناخته (اواسط قرن پنجم)، نسخهٔ خطی ۵۹٦۸ عربی، بیبلیوتیک ناسیونال پاریس (متن قسمت مورد استفادهٔ ما از برگ‌های ۳٤٤ـ۳٤۵ در نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، ۱۸ [۱۳٤۵ش]: ۲۱۷ـ۲۲۰ به‌چاپ رسیده است).
۱۲۷. دعائم‌الاسلام، از قاضی نعمان بن محمّد مغربی (متوفّی ۳٦۳)، چاپ آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره، ۱۹۵۱م.
۱۲۸. الدعامة فی اثبات الامامة، از ابوطالب یحیی بن حسین هارونی، الناطق

بالحق (متوفّی ٤٢٤)، چاپ ناجی حسن، بیروت، ١٩٨١م (با عنوان نصرة مذاهب‌الزیدیّه و با اسناد نادرست به صاحب بن عبّاد).
١٢٩. دلائل الامامة، از ابوجعفر محمّدبن جریربن رستم طبری شیعی (اوائل قرن چهارم)، نجف، ١٩٦٣م.
١٣٠. دیوان اشعار، از ناصر خسرو علوی قبادیانی (متوفّی ٤٨١)، چاپ سید نصرالله تقوی، تهران، ١٣٠٤ش.
١٣١. دیوان، از سید حمیری (متوفّی حدود ١٧٣) به تصحیح شاکر هادی‌شاکر، بیروت، ١٩٦٦م.
١٣٢. دیوان البحتری، از ولیدبن عبید بحتری (متوفّی ٢٨٤)، بیروت، ١٩٦٢م.

ذ

١٣٣. الذخیرة فی علم‌الکلام، از شریف مرتضی (متوفّی ٤٣٦)، به تصحیح سید احمد حسینی، قم، ١٤١١.
١٣٤. ذخیرةالمعاد فی شرح‌الارشاد، از محقق محمّدباقر بن محمّد مؤمن سبزواری (متوفّی ١٠٩٠)، تهران، ١٢٧٤.
١٣٥. الذریعة الی اصول‌الشریعة، از شریف مرتضی (متوفّی ٤٣٦)، به تصحیح ابوالقاسم گرجی، تهران، ١٣٤٦ش.
١٣٦. الذریعة الی تصانیف‌الشیعه، از شیخ آقا بزرگ تهرانی (متوفّی ١٣٨٩)، تهران و نجف، ١٣٥٣ به بعد.
١٣٧. ذکری الشیعة، از شهید اول، شمس‌الدین محمّد بن مکی عاملی (متوفّی ٧٨٦)، تهران، ١٢٧١.
١٣٨. ذمّ‌التأویل، از موفق‌الدن عبدالله بن احمد بن قدامه مقدّسی (متوفّی

٦٢٠)، قاهره، ١٣٥١.

ر

١٣٩. رجال = کتاب الضعفاء، از ابن غضائری، ابوالحسین احمدبن عبیدالله (اوائل قرن پنجم)، نسخهٔ مندرج در مجمع‌الرجال قهپائی، چاپ سید ضیاءالدین علّامه، اصفهان، ١٣٨٤.
١٤٠. رجال، از شیخ طوسی (متوفّی ٤٦٠)، به تصحیح محمّدصادق آل بحرالعلوم، نجف، ١٩٦١م.
١٤١. رجال = معرفة‌الناقلین، از ابوعمرو محمّدبن عمر بن عبدالعزیز کشی (اوائل قرن چهارم)، انتخاب و تلخیص شیخ طوسی، به تصحیح حسن مصطفوی، مشهد، ١٣٤٨ش.
١٤٢. رجال النجاشی، از ابوالعبّاس احمد بن علی اسدی نجاشی (متوفّی ٤٥٠)، به تصحیح سید موسی شبیری زنجانی، قم، ١٤٠٧.
١٤٣. الردّ علی‌الجهمیّة، از ابوعبدالله احمدبن محمّدبن حنبل شیبانی مروزی (متوفّی ٢٤١)، به تصحیح عبدالرّحمن عمیره، ریاض، ١٩٧٧م.
١٤٤. الردّ علی‌الجهمیّة، از عثمان بن سعید دارمی (متوفّی ٢٨٠ـ٢٨٢)، لیدن، ١٩٦٠م.
١٤٥. الردّ علی‌الروافض، منسوب به قاسم بن ابراهیم رسّی (متوفّی ٢٤٦)، نسخهٔ خطی شمارهٔ ١٠١ گلاسر در کتابخانهٔ دولتی برلین: برگ ١٠٤ ر ـ ١١٠ پ.
١٤٦. رسائل = فرائدالاصول، از شیخ مرتضی بن محمّد امین انصاری (متوفّی ١٢٨١)، تهران، ١٣١٥.
١٤٧. رسائل ابی‌بکر الخوارزمی، چاپ دار مکتبة‌الحیاة، بیروت، ١٩٧٠م.

۱۴۸. رسالة ابلیس الی اخوانه المناحیس، از حاکم محسن بن محمّدبن کرامه جشمی بیهق (متوفّی ۴۹۴)، قم، ۱۴۰۶.
۱۴۹. رسالة ابی غالب الزراری الی ابنه فی ذکر آل اعین، از ابوغالب احمدبن محمّدبن محمّدبن سلیمان شیبانی بغدادی (متوفّی ۳۶۸)، به تصحیح محمّدرضا الحسینی، قم، ۱۴۱۱.
۱۵۰. رسالة فی ابطال العمل باخبار الآحاد، از شریف مرتضی (متوفّی ۴۳۶)، قم، ۱۴۰۵ (در مجموعهٔ رسائل الشریف المرتضی ۳:۳۰۷ـ۳۱۳).
۱۵۱. رسالة فی استحباب الشهادة بالولایة فی الاذان والاقامة، از محمّد مؤمن بن محمّد هاشم حسینی (اواسط قرن دوازدهم)، نسخهٔ خطی شمارهٔ ۳/۲۶۰۳ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (معرفی‌شده در فهرست آن ۹:۱۴۵۷).
۱۵۲. رسالة فی استحسان الخوض فی الکلام، از ابوالحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر اشعری (متوفّی ۳۲۴)، حیدرآباد، ۱۳۴۴.
رسالة فی الاعتقادات = اعتقادات (صدوق).
۱۵۳. رسالة فی اوصاف الاخبار الّتی یخبر بها کثیرون، از ابوعلی حسن بن سهل بن سمح بن غالب (متوفّی ۴۱۸)، چاپ‌شده در مجلهٔ رویال آزیاتیک پاریس ۲۵۷ (۱۹۶۹م): ۹۵ـ۱۳۸ و در مجلهٔ مقالات و بررسی‌ها، چاپ تهران، شمارهٔ ۳ـ۴ (۱۳۴۹ش): ۲۳۹ـ۲۵۷.
۱۵۴. رسالة فی تواریخ النبی والآل، از شیخ محمّدتقی تستری، تهران، ۱۳۹۱ (همراه جلد یازدهم قاموس الرّجال مؤلف).
۱۵۵. الرسالة الثالثة فی الغیبة = رسالة فی انّه لو اجتمع علی الامام عدّة اهل بدر ثلاث مائة و بضعة عشر رجلاً لوجب علیه الخروج، از شیخ مفید (متوفّی ۴۱۳)، قم، بی‌تاریخ (در مجموعهٔ عدّة رسائل للشیخ المفید:

۳۹۰ـ۳۹۴).
۱۵۶. الرسالة الرابعة فی‌الغیبة = رسالة فی بیان‌السبب الموجب لاستتار امام‌الزمان و غیبته، از شیخ مفید، قم، بی‌تاریخ (در همان مجموعهٔ بالا: ۳۹۵ـ۳۹۸).
۱۵۷. الرسالة الخامسة فی‌الغیبة، از شیخ مفید، قم، بی‌تاریخ (در همان مجموعه: ۳۹۹ـ۴۰۲).
۱۵۸. رساله در شهادت بر ولایت در اذان، از میرزا محمّدبن عبدالنبی اخباری نیشابوری (متوفّی ۱۲۳۳)، نسخهٔ خطی شمارهٔ ۲۷۹۷/۶ کتابخانهٔ مجلس، تهران (معرفی‌شده در فهرست آن ۱۰:۷۲ـ۷۳).
۱۵۹. رسالة فی غیبة الحجّة، از شریف مرتضی (متوفّی ۴۳۶)، قم، ۴۰۵ (در مجموعهٔ رسائل‌الشریف المرتضی ۲:۲۹۱ـ۲۹۸).
۱۶۰. رفع‌الاصر عن قضاة مصر، از ابن حجر عسقلانی (متوفّی ۸۵۲)، منتخبات از آن‌که در پایان «تاریخ مصر و ولاتها» از محمّدبن یوسف کندی چاپ شده است، لیدن، ۱۹۱۲م.
۱۶۱. روضات‌الجنّات، از سید محمّدباقربن زین‌العابدین خوانساری (متوفّی ۱۳۱۳)، به تصحیح محمّدتقی کشفی و اسدالله اسماعیلیان، تهران، قم، ۱۳۹۰.
۱۶۲. روض‌الجنان و روح‌الجنان، از ابوالفتوح حسین بن علی رازی (اوائل قرن ششم)، به تصحیح علی‌اکبر غفّاری، تهران، ۱۳۸۲.
۱۶۳. روض‌الجنان فی شرح ارشادالاذهان، از شهید ثانی (متوفّی ۹۶۶)، تهران، ۱۳۰۳.
۱۶۴. الروضة البهیّة فی شرح اللمعة الدمشقیّة، از شهید ثانی، به‌اهتمام محمّد کلانتر، نجف، ۱۳۸۶.

۱٦٥. ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، از میرزا عبدالله بن عیسی بیک افندی اصفهانی (متوفّی حدود ۱۱۳۰)، به تصحیح سید احمد حسینی، قم، ۱٤۰۱.
۱٦٦. ریحانة‌الادب، از میرزا محمّدعلی بن محمّد طاهر مدرّس تبریزی (متوفّی ۱۳۷۳)، تهران، ۱۳۲۸ش به بعد.

ز

۱٦۷. زهرة‌المقول فی نسب ثانی فرعی الرسول، از ابن شد قم، علی بن حسن حسینی مدنی (متوفّی ۱۰۳۳)، نجف، ۱۹٦۱م.
۱٦۸. الزینة = کتاب الزینة، از ابوحاتم احمدبن حمدان رازی (متوفّی ۳۲۲)، بغداد، ۱۳۹۲ (در کتاب الغلوّ والفرق الغالیة فی‌الحضارة الاسلامیّة از عبدالله السلوم السامرائی: ۲۲۷ـ۳۱۲).

س

۱٦۹. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، از محمّدبن منصوربن احمد بن ادریس عجی حلّی (متوفّی ٥۹۸)، قم، ۱٤۱۰.
۱۷۰. سرائر و اسرارالنطقاء، از جعفربن منصورالیمن (قرن چهارم)، به تصحیح مصطفی غالب، بیروت، ۱٤۰٤.
۱۷۱. سعدالسعود، از سیدابن طاوس، رضی‌الدین علی بن موسی حسنی حسینی حلّی (متوفّی ٦٦٤)، نجف، ۱۳٦۹.
۱۷۲. سمط اللئالی فی شرح امالی القالی، از ابو عبید عبدالله بن عبدالعزیز بکری (متوفّی ٤۸۷)، به تصحیح عبدالعزیز المیمنی، قاهره، ۱۹۳٦م.
۱۷۳. السنن، از ابوداود سلیمان بن اشعث ازدی سجستانی (متوفّی ۲۷٥)، به

تصحیح محمّد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۳۵م.
۱۷۴. السنن، از ابوعیسی محمّدبن عیسی سلمی ترمذی (متوفّی ۲۷۹)، به تصحیح عبدالواحد محمّدالتازی، قاهره، ۱۹۳۱م.
۱۷۵. السنن، از عبدالله بن عبدالرحمن تمیمی دارمی (متوفّی ۲۵۵)، به تصحیح محمّد احمد دهمان، بیروت، بی تاریخ.
۱۷۶. سیر اعلام‌النبلاء، از شمس‌الدین محمّدبن احمد بن عثمان ذهبی (متوفّی ۷۴۷)، به تصحیح شعیب الارناؤط و دیگران، بیروت، ۱۹۸۱ به بعد.
۱۷۷. سیرهٔ ابن هشام = السیرةالنبویّة، از ابومحمّد عبدالملک بن هشام بن ایّوب مصری (متوفّی ۲۱۸)، به تصحیح مصطفی السقّا و دیگران، قاهره، ۱۹۳۶م.

ش

۱۷۸. الشافی، از شریف مرتضی (متوفّی ۴۳۶)، به تصحیح عبدالزهراء الحسینی الخطیب، بیروت، ۱۹۸۶م.
۱۷۹. کتاب‌الشجرة، از ابوتمّام اسماعیلی خراسانی (اواخر قرن چهارم)، به تصحیح ویلفرد مادلونگ و پاول واکر (زیر چاپ).
۱۸۰. الشجرة المبارکة، از فخرالدین محمّدبن عمر رازی (متوفّی ۶۰۶)، به اهتمام مهدی الرجائی، قم، ۱۴۰۹.
۱۸۱. شرح‌الاخبار، از قاضی نعمان بن محمّد مغربی (متوفّی ۳۶۳)، قم، ۱۴۱۱ به بعد.
۱۸۲. شرح رسالةالحور العین، از نشوان بن سعید حمیری (متوفّی ۵۷۳)، به اهتمام کمال مصطفی، قاهره، ۱۹۴۸م.
۱۸۳. شرح السیر الکبیر، از ابوبکر محمّدبن احمدبن سهل سرخسی (متوفّی

٤٨٣)، حیدرآباد، ۱۳۳۵.
۱۸٤. شرح نهج‌البلاغه، از عزّالدین عبدالحمید بن هبةالله بن ابی‌الحدید مدائنی (متوفّی ٦٥٥)، تهران، ۱۳۸۷.
۱۸۵. الشرح والابانة علی اصول السنّة والدیانة، از عبیدالله بن محمّدبن حمدان بن بطّه عکبری (متوفّی ۳۸۷)، به تصحیح هنری لائوست، دمشق، ۱۹۵۸م.
۱۸٦. شرف اصحاب الحدیث، از خطیب بغدادی، ابوبکر احمدبن علی بن ثابت (متوفّی ٤٦۳)، به تصحیح محمّد سعید خطیب اوغلو، آنکارا، ۱۹۷۲م.
۱۸۷. الشریعة، از ابوبکر محمّدبن حسین آجری بغدادی (متوفّی ۳٦۰)، به تصحیح محمّدحامد الفقی، قاهره، ۱۹۵۰م.

ص

۱۸۸. صبح الاعشی، از ابوالعبّاس احمد بن عبدالله قلقشندی، قاهره، ۱۹۱۳ـ۱۹۲۰م.
۱۸۹. صحیح = الجامع الصحیح، از محمّدبن اسماعیل جعفی بخاری (متوفّی ۲٥٦)، لیدن، ۱۸٦۲م.
۱۹۰. صحیح، از ابوالحسین مسلم بن حجّاج قشیری نیشابوری (متوفّی ۲٦۱)، به تصحیح محمّد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹٥٥م.
۱۹۱. صدو شصت نسخهٔ خطّی، از رضا استادی، قم ـ ۱۳٥٤ش.
۱۹۲. صلة تاریخ الطبری، از عریب بن سعد قرطبی (متوفّی ۳٦۹)، به تصحیح محمّد ابوالفضل ابراهیم، چاپ‌شده در ذیول تاریخ الطبری (جلد دهم چاپ جدید تاریخ طبری)، قاهره، ۱۹٦۰م.

۱۹۳. صون المنطق والکلام عن فنّ المنطق والکلام، از سیوطی (متوفّی ۹۱۱)، به تصحیح علی سامی النشّار، قاهره، ۱۹۴۷م.

ط

۱۹۴. طبقات = کتاب الطبقات الکبیر، از محمّدبن سعد کاتب الواقدی (متوفّی ۲۳۰)، لیدن، ۱۹۰۴م به بعد.
۱۹۵. طبقات اعلام الشیعة، از شیخ آقا بزرگ تهرانی (متوفّی ۱۳۸۹)، قرن هفتم (الانوار الساطعة)، به تصحیح علی نقی منزوی، بیروت، ۱۹۷۲م؛ و قرن سیزدهم (الکرام البررة)، نجف، ۱۳۷۷.
۱۹۶. طبقات الشافعیّة الکبری، از تاج الدین عبدالوهّاب بن علی بن عبدالکافی سبکی (متوفّی ۷۷۱)، قاهره، ۱۳۲۴.
۱۹۷. طبقات الشعراء، از عبدالله بن المعتز (متوفّی ۲۹۶)، قاهره، ۱۳۷۵.
۱۹۸. طبقات المعتزلة، از قاضی عبدالجبار بن احمد اسدآبادی (متوفّی ۴۱۵)، به تصحیح فؤاد سیّد، تونس، ۱۹۷۴م (در مجموعهٔ فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة: ۱۳۵ـ۳۵۰).

ع

۱۹۹. العبر فی خبر من غبر، از شمس الدین محمّدبن احمدبن عثمان ذهبی (متوفّی ۷۴۸)، به تصحیح صلاح الدین منجّد، کویت، ۱۹۶۰م.
۲۰۰. العثمانیّة، از ابوعثمان عمروبن بحر بصری جاحظ (متوفّی ۲۵۵)، به تصحیح عبدالسّلام محمّد هارون، قاهره، ۱۹۵۵م.
۲۰۱. العدد القویّة، از علی بن یوسف بن مطهّر حلّی (اواخر قرن هفتم)، به اهتمام مهدی الرجائی، قم، ۱۴۰۸.

۲۰۲. عدّة‌الاصول، از شیخ طوسی (متوفّی ٤٦٠)، به تصحیح محمّدمهدی نجف، قم، ١٤٠٣.

۲۰۳. عقدالدرر، از یوسف بن یحیی بن علی بن عبدالعزیز سلمی (متوفّی پس از ٦٥٨)، به تصحیح عبدالفتّاح محمّدالحلو، قاهره، ١٩٧٩م.

۲۰٤. العقد الفرید، از احمدبن محمّد بن عبد ربّه قرطبی (متوفّی ٣٢٨)، چاپ دارالکتب، به تصحیح احمد امین و دیگران، قاهره، ١٩٤٠م.

۲۰٥. العقیدة‌الحمویة الکبری، از ابن تیمیّه، تقی‌الدین عبدالحلیم حرّانی دمشقی (متوفّی ٧٢٨)، قاهره، ١٩٦٦م (در مجموعه‌ای از رسائل او با نام مجموعة‌الرسائل الکبری ١:٤٢٣ـ٤٧٨).

۲۰٦. العلوّ للعلیّ‌الغفّار، از شمس‌الدّین محمّدبن احمد ذهبی (متوفّی ٧٤٨)، مدینه، ١٩٦٨م.

۲۰۷. عمدة‌الطالب، از ابن عنبه، جمال‌الدین احمدبن علی حسنی داودی (متوفّی ٨٢٨)، به اهتمام محمّدحسن آل الطالقانی، نجف، ١٩٦١م.

۲۰۸. عیون‌الاخبار، از ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم دینوری مروزی (متوفّی ٢٧٦)، به تصحیح یوسف علی طویل، بیروت، ١٩٨٦م.

۲۰۹. عیون اخبارالرضا، از شیخ صدوق (متوفّی ٣٨١)، به اهتمام مهدی حسینی لاجوردی، قم، ١٣٧٧.

۲۱۰. عیون‌المعجزات، از حسین بن عبدالوهاب (متوفّی پس از ٤٤٨)، نجف، ١٣٦٩.

۲۱۱. العیون والحدائق، مجهول‌المؤلّف، به تصحیح نبیله عبدالمنعم داود، بغداد، ١٩٧٣م.

غ

۲۱۲. الغارات، از ابواسحاق ابراهیم بن محمّد ثقفی کوفی (متوفّی ۲۸۳)، به تصحیح سید جلال‌الدین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۹۵.
۲۱۳. غایة‌الاختصار، از تاج‌الدین بن محمّدبن حمزة بن زهره حسینی حلبی (قرن هشتم)، به اهتمام محمّد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۹۶۳م.
۲۱۴. الغدیر، از عبدالحسین بن احمد امینی نجفی، بیروت، ۱۹۶۷م.
۲۱۵. غیبت = کتاب‌الغیبة، از شیخ طوسی (متوفّی ٤٦۰)، نجف، ۱۳۸۵.
۲۱٦. غیبت = کتاب‌الغیبة، از ابوعبدالله محمّدبن ابراهیم کاتب نعمانی، ابن ابی زینب (اواسط قرن چهارم)، به تصحیح علی‌اکبر غفّاری، تهران، ۱۳۹۷.

ف

۲۱۷. فتاوی‌السبکی، از تقی‌الدین علی بن عبدالکافی سبکی دمشقی (متوفّی ۷۵٦)، قاهره، ۱۳۵۵.
۲۱۸. الفتن، از نعیم بن حمّاد مروزی (متوفّی ۲۲۸)، نسخهٔ خطی شمارهٔ ۹٤٤۹ .Or موزهٔ بریتانیا.
۲۱۹. الفخری فی انساب‌الطالبیّن، از عزّالدّین اسماعیل بن حسین بن محمّد حسینی مروزی (متوفّی پس از ٦۱٤)، به اهتمام مهدی رجائی، قم، ۱٤۰۹.
۲۲۰. الفرج بعدالشدّة، از ابوعلی محسّن بن علی تنوخی (متوفّی ۳۸٤)، به تصحیح عبود الشالجی، بیروت، ۱۹۷۸م.
۲۲۱. فرج‌المهموم، از سیّدبن طاوس (متوفّی ٦٦٤)، نجف، ۱۳٦۸.
۲۲۲. الفرق بین‌الفرق، از عبدالقاهربن طاهر تمیمی بغدادی (متوفّی ٤۲۹)، به تصحیح محمّد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره [۱۹٦٤م].

۲۲۳. فرق‌الشیعه، از ابومحمّد حسن بن موسی نوبختی (اواخر قرن سوّم)، به تصحیح محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۹۶۹م.
۲۲۴. الفرق المفترقة بین اهل الزیغ والزندقه، از ابومحمّد عثمان بن عبدالله عراقی حنفی (متوفّی پس از ۵٤۰)، به تصحیح یسار قولتوای، آنکارا، ۱۹٦۱م.
۲۲۵. فرق و طبقات المعتزلة، از علی سامی النّشار و عصام‌الدین محمّدعلی، قاهره، ۱۹۷۲م.
۲۲٦. الفصل فی‌الملل والاهواء والنحل، از ابومحمّد علی بن احمدبن سعیدبن حزم قرطبی (متوفّی ٤٥٦)، به تصحیح محمّدابراهیم نصر و عبدالرّحمن عمیره، ریاض، ۱۹۸۲م.
۲۲۷. فصل‌الکلام، از یحیی مختار غزاوی، بیروت، ۱۹۸۳م (همراه فضل علم‌السلف علی علم‌الخلف ابن رجب حنبلی: ۸۵ـ۱۰۲).
۲۲۸. الفصول العشرة فی‌الغیبة، از شیخ مفید (متوفّی ٤۱۳)، قم، بدون تاریخ (در مجموعهٔ عدّة رسائل للشیخ‌المفید: ۳٤٥ـ۳۸۲).
۲۲۹. فصول فخریّه، از ابن عنبه، جمال‌الدّین احمدبن علی حسنی داودی (متوفّی ۸۲۸)، به اهتمام سید جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۸۷.
۲۳۰. الفصول فی‌الاصول، از محمّدحسین بن محمّد رحیم غروی اصفهانی (متوفّی ۱۲٥۰ـ۱۲٥٤)، تهران، ۱۲٦٦.
۲۳۱. فضیحة‌المعتزلة، از ابوالحسین احمدبن یحیی بن اسحاق، ابن‌الراوندی (قرن سوم)، چاپ عبدالامیر الاعسم، بیروت، ۱۹۷٥م.
۲۳۲. فلاح‌السائل، از سیّد ابن طاوس (متوفّی ٦٦٤)، نجف، ۱۹٦٥م.
۲۳۳. فوائد الاصول، تقریرات درسی میرزا محمّدحسین بن عبدالرحیم نائینی (متوفّی ۱۳٥٥)، گردآوری محمّدعلی کاظمی خراسانی، قم، ۱٤۰٤ به

بعد.
۲۳٤. الفوائد الرجالیّة = رجال السیّد بحرالعلوم، از سیّد محمّدمهدی بن مرتضی طباطبائی بحرالعلوم (متوفّی ۱۲۱۲)، به تصحیح محمّدصادق بحرالعلوم و حسین بحرالعلوم، نجف، ۱۹٦٥م.
۲۳٥. فوات‌الوفیات، از محمّدبن شاکر کتبی (م ۷٦٤)، به تصحیح احسان عبّاس، بیروت، ۱۹۷۳م.
۲۳٦. فهرست = کتاب الفهرست، از ابن ندیم، ابوالفرج محمّدبن اسحاق ورّاق بغدادی (اواخر قرن چهارم)، به تصحیح رضا تجدّد، تهران، بی تاریخ.
۲۳۷. فهرست = کتاب الفهرست، از ابن ندیم، ابوالفرج محمّدبن اسحاق ورّاق بغدادی (اواخر قرن چهارم)، به تصحیح رضا تجدّد، تهران، بی تاریخ.
۲۳۸. فهرست اسماء علماء الشیعة و مصنّفاتهم، از شیخ منتجب‌الدّین علی بن عبیدالله بن بابویه رازی (متوفّی پس از ٦۰۰)، به تصحیح سیّد عبدالعزیز طباطبائی، قم، ۱٤۰٤.

ق

۲۳۹. قاموس الرّجال، از شیخ محمّدتقی تستری، چاپ دوم، قم، ۱٤۱۰ به بعد.
۲٤۰. قرب‌الاسناد، از ابوالعبّاس عبدالله جعفر حمیری قمی (متوفّی پس از ۲۹۷)، تهران، بی تاریخ.
۲٤۱. القول المختصر فی علامات المهدی المنتظر، از ابن حجر هیتمی، احمدبن محمّدبن علی تمیمی مکّی (متوفّی ۹۷٤)، به تصحیح محمّد عزاب، قاهره، ۱۹۸٦م.
۲٤۲. قواعد المرام، از کمال‌الدّین میثم بن علی بن میثم بحرانی (متوفّی ۷۹۹)، به تصحیح سید احمد حسینی، قم، ۱۳۹۸.

۲٤۳. قوانین الاصول، از میرزا ابوالقاسم بن حسن گیلانی قمی (متوفّی ۱۲۳۱)، تبریز، ۱۳۰۳.

ک

۲٤٤. الکافی، از ابوجعفر محمّدبن یعقوب کلینی رازی (متوفّی ۳۲۹)، به تصحیح علی‌اکبر غفّاری، تهران، ۱۳۷۷.
۲٤٥. الکافی فی‌الفقه، از ابوالصلاح تقی‌الدّین بن نجم‌الدّین حلبی (متوفّی ٤٤۷)، به تصحیح رضا استادی، قم، ۱٤۰۳ (نام واقعی کتاب الکافی فی‌التکلیف است. نگاه کنید به البرهان خود مؤلّف: ٥٤).
۲٤٦. الکامل، از ابوالعبّاس محمّدبن یزید ثمالی بصری مبرّد (متوفّی ۲۸٦)، به تصحیح محمّد ابوالفضل ابراهیم والسیّد شحاته، قاهره، ۱۹٥٦م.
۲٤۷. کامل‌الزیارات، از ابوالقاسم جعفربن محمّدبن قولویه قمی (متوفّی ۳٦۹)، به تصحیح عبدالحسین امینی، نجف، ۱۳٥٦.
۲٤۸. الکامل فی اسرارالنجوم، از موسی بن حسن بن نوبخت، ابن کبریاء (نیمهٔ اول قرن چهارم)، به اهتمام آنا لابارتا، مادرید، ۱۹۸۲م.
۲٤۹. الکامل فی‌التاریخ، از عزّالدّین علی بن محمّدبن عبدالکریم جزری شیبانی، ابن اثیر (متوفّی ٦۳۰)، بیروت، ۱۹٦٥م.
۲٥۰. الکامل فی ضعفاء الرجال، از ابواحمد عبدالله بن عدی جرجانی (متوفّی ۳٦٥)، بیروت، ۱۹۸٤م.
۲٥۱. کتاب‌الارجاء، از حسن بن محمّد ابن الحنفیّه (متوفّی حدود ۱۰۰)، چاپ جوزف فان اس، پاریس، ۱۹۷٤م (در مجلهٔ عربیکا ۲۱: ۲۰ـ۲٥).
۲٥۲. کتاب‌الاشهاد، از ابوزید علوی (اوائل قرن چهارم)، قطعات بازمانده در نقض کتاب الاشهاد ابن قبه (ضمائم کتاب حاضر).

۲۵۳. کتاب الاصنام، از هشام بن محمّد بن سائب کلبی (متوفّی ۲۰٤)، به تصحیح احمد زکی، قاهره، ۱۳۸٤.
۲٥٤. کتاب التاریخ، از عبدالملک بن حبیب (متوفّی ۲۳۸)، به تصحیح جورج اغوادی، مادرید، ۱۹۹۱م.
۲٥٥. کتاب التعازی والمراثی، از مبرّد، ابوالعبّاس محمّدبن یزید ثمالی بصری (متوفّی ۲۸٦)، به تصحیح محمّد الدیباجی، دمشق، ۱۹۸٦م.
۲٥٦. کتاب التکلیف، از ابوجعفر محمّدبن علی شلمغانی، ابن ابی‌العزاقر (متوفّی ۳۲۲)، مشهد، ۱٤۰٦ (با نام الفقه المنسوب الی‌الامام الرضا = فقه‌الرضا).
۲٥۷. کتاب درست بن ابی منصور، از درست بن ابی منصور واسطی (قرن دوم)، به تصحیح حسن مصطفوی، تهران، ۱۳۷۱ (در مجموعهٔ الاصول الستّة عشر: ۱٥۸ـ۱٦۹).
۲٥۸. کتاب سلیم بن قیس الهلالی، منسوب به سلیم بن قیس هلالی عامری کوفی (اوائل قرن دوم)، چاپ دوم، نجف، بی‌تاریخ.
۲٥۹. کتاب السنّه، از ابوبکر احمدبن محمّدبن هارون بغدادی حنبلی، خلّال (متوفّی ۳۱۱)، به تصحیح عطیّةالزهرانی، ریاض، ۱٤۱٥.
۲٦۰. کتاب الکشف، از جعفربن منصوراليمن (قرن چهارم)، به تصحیح ر. اشتروطمان، لندن، ۱۹٥۲م.
۲٦۱. کتاب محمّدبن المثنّی، از محمّدبن المثنّی بن القاسم الحضرمی (اواخر قرن دوم)، به تصحیح حسن مصطفوی، تهران، ۱۳۷۱ (در مجموعهٔ الاصول الستّة عشر: ۸۳ـ۹۳).
۲٦۲. کتاب المناظرات، از ابن الهثیم اسماعیلی (پایان قرن سوم)، چاپ مادلونگ و پول واکر، لندن، ۲۰۰۰م.

۲۶۳. کتاب ناسخ‌القرآن و منسوخه و محکمه و متشابهه، از ابوالقاسم سعدبن عبدالله بن ابی خلف اشعری قمی (متوفّی ۲۹۹ـ۳۰۱)، نقل شده به تفاریق در بحارالانوار مجلسی.
۲٦٤. کشف‌الاسرار، از علاءالدّین عبدالعزیز بن احمد بن محمّد بخاری (متوفّی ۷۳۰)، استانبول، ۱۳۰۸.
۲٦٥. الکشف عن مناهج اصناف الخوارج، از صاحب ابوالقاسم اسماعیل بن عبّاد طالقانی (متوفّی ۳۸۵)، به تصحیح محمّدتقی دانش‌پژوه، تبریز، ۱۳٤۷ش (در نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، ۲۰: ۱٤٥ـ۱٥۰).
۲٦٦. کشف‌الغطاء، از شیخ جعفربن خضر نجفی کاشف‌الغطاء (متوفّی ۱۲۲۸)، تهران، ۱۲۷۱.
۲٦۷. کشف‌الغمّة، از بهاءالدین علی بن عیسی بن ابی‌الفتح اربلی (متوفّی ٦۲۹)، قم، ۱۳۸۱.
۲٦۸. کشف‌القناع، از اسدالله بن اسماعیل تستری کاظمی، صاحب مقابس (متوفّی ۱۲۳٤)، تهران، ۱۳۱۷.
۲٦۹. کشف‌المراد فی شرح تجریدالاعتقاد، از علّامهٔ حلّی (متوفّی ۷۲٦)، قم: انتشارات مصطفوی، بی تاریخ.
۲۷۰. کفایةالاثر، از ابوالقاسم علی بن محمّدبن علی خزّاز قمی (اوائل قرن پنجم)، تهران، ۱۳۰٥ (همراه کتاب الاربعین مجلسی: ۲۸۸ـ۳۲۸).
۲۷۱. کمال‌الدّین، از شیخ صدوق (متوفّی ۳۸۱)، به تصحیح علی‌اکبر غفّاری، تهران، ۱۳۹۰ (نام واقعی این کتاب همین کمال‌الدین است نه اکمال‌الدین. نگاه کنید به من لا یحضره‌الفقیه ٤: ۱۸۰ / عیون اخبارالرضا ۱: ٥٤ و ٦۹ / خصال: ۱۸۷ / اعلام‌الوری: ۱۲ و ۲۸٦ و ٤۰۹ / کشف‌الغمّه ۳: ۳۰۱ و ۳۱۱ / فرج‌المهموم: ۱۸۷).

۲۷۲. کنزالشیعة، از محمّد نصیربن محمّد معصوم، نسخهٔ خطی شمارهٔ ۲۵۱۷ کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی قم (معرفی شده در فهرست آن ۷:۱۰۲ـ۱۰۳).
۲۷۳. الکیسانیّة فی‌التاریخ والادب، از وداد القاضی، بیروت، ۱۹۷۴م.

ل

۲۷۴. لسان‌العرب، از ابن منظور، ابوالفضل محمّدبن مکرّم انصاری مصری (متوفّی ۷۱۱)، بیروت، ۱۳۷۶.
۲۷۵. لسان‌المیزان، از ابن حجر عسقلانی، شهاب‌الدین احمدبن علی (متوفّی ۸۵۲)، حیدرآباد، ۱۳۳۰.
۲۷۶. اللمعة‌الدمشقیّة، از شهید اول (متوفّی ۷۸٦)، تهران، ۱٤۰٦.
۲۷۷. لواقح‌الانوار، از عبدالوهاب بن احمد بن علی شعرانی (متوفّی ۹۷۳)، قاهره، ۱۹۵٤م.
۲۷۸. لوامع صاحب قرانی، از ملامحمّد تقی بن مقصود علی مجلسی اصفهانی (متوفّی ۱۰۷۰)، تهران، ۱۳۳۱.
۲۷۹. لؤلؤةالبحرین، از شیخ یوسف بن احمد بحرانی (متوفّی ۱۱۸٦)، به تصحیح محمّدصادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۹٦٦م.

م

۲۸۰. متشابه‌القرآن و مختلفه، از رشیدالدین محمّدبن علی بن شهر آشوب سروی مازندرانی (متوفّی ۵۸۸)، به تصحیح حسن مصطفوی، تهران، ۱۳٦.۹
۲۸۱. مجالس = الفصول المختارة من‌العیون والمحاسن، از شیخ مفید (متوفّی ٤۱۳)، نجف، بی تاریخ.

۲۸۲. المجدی فی انساب الطالبیّین، از ابوالحسن علی بن محمّد عمری شجری، ابن الصوفی (اواسط قرن پنجم)، به تصحیح احمد مهدوی دامغانی، قم، ۱٤۰۹.
۲۸۳. مجمع البحرین، از فخرالدّین بن محمّدعلی طریحی نجفی (متوفّی ۱۰۸۵)، به تصحیح سیّداحمد حسینی، نجف، ۱۹٦۱م.
۲۸٤. مجمع البیان، از ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، امین الاسلام (متوفّی ٥٤۸)، بیروت، ۱۹٦۱م.
۲۸٥. مجمع الفائدة والبرهان، از ملّا احمدبن محمّد اردبیلی مقدس (متوفّی ۹۹۳)، به تصحیح علی پناه اشتهاردی و دیگران، قم، ۱٤۰۲ به بعد.
۲۸٦. المحاسن، از ابوجعفر احمدبن محمّدبن خالد برقی قمی (متوفّی ۲۷٤ـ۲۸۰)، به تصحیح سید جلال الدین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۷۰.
۲۸۷. المحاسن والمساوی، از ابراهیم بن محمّد بیهقی (قرن چهارم)، به تصحیح محمّد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹٦۱م.
۲۸۸. محصّل افکار المتقدّمین والمتأخّرین، از فخرالدین محمّدبن عمر رازی (متوفّی ٦۰٦)، به تصحیح طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۹۸٤م.
۲۸۹. المحصول فی علم الاصول، از فخرالدّین رازی (متوفّی ٦۰٦)، بیروت، ۱۹۸۸م.
۲۹۰. المحیط بالتکلیف = المجموع المحیط بالتکلیف، از قاضی عبدالجبّار بن احمد اسدآبادی همدانی (متوفّی ٤۱٥)، گردآوری حسن بن احمد بن متّویه، به تصحیح عمرالسّید عزمی، قاهره، ۱۹٦٥م.
۲۹۱. مختصر بصائرالدرجات، از حسن بن سلیمان حلّی (اوائل قرن نهم)، نجف، ۱۹٥۰م.
۲۹۲. مروج الذهب، از ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (متوفّی ۳٤٦) به

تصحیح شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۵م.
۲۹۳. مسارّالشیعه، از شیخ مفید (متوفّی ۴۱۳)، قم، ۱۴۱۳.
۲۹۴. مسألة فی الامامة، از ابوجعفر محمّدبن عبدالرحمن بن قبه رازی (اواخر قرن سوم)، ضمیمهٔ شمارهٔ ۱ کتاب حاضر.
۲۹۵. مسألة فی المنامات، از شریف مرتضی (متوفّی ۴۳۶)، قم، ۱۴۰۵ (در مجموعهٔ رسائل الشریف المرتضی ۲: ۵ـ۱۴).
۲۹۶. مسألة فی نفی الرّؤیة، از شریف مرتضی، قم، ۱۴۰۵ (در همان مجموعه ۳: ۲۷۹ـ۲۸۴).
۲۹۷. مسائل الامامة، منسوب به ابوالعبّاس عبدالله بن محمّد انبازی، ناشیء اکبر (متوفّی ۲۹۳)، به تصحیح جوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م.
۲۹۸. المسائل الجارودیّة، از شیخ مفید (متوفّی ۴۱۳)، قم ۱۴۱۳.
۲۹۹. المسائل السرویّة، از شیخ مفید، قم، بی تاریخ (در مجموعهٔ عدّة رسائل للشیخ المفید: ۲۰۷ـ۲۳۲).
۳۰۰. المسائل العکبریّة، از شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳.
۳۰۱. المستجاد من کتاب الارشاد، از علّامهٔ حلّی (متوفّی ۷۲۶)، قم، ۱۴۰۶ (در کتاب مجموعة نفیسة فی تاریخ الائمّة: ۲۹۲ـ۵۵۸).
۳۰۲. المستدرک علی الصحیحین، از حاکم ابوعبدالله محمّد بن عبدالله نیشابوری (متوفّی ۴۰۵)، حیدرآباد، ۱۳۴۰.
۳۰۳. مستدرک سفینة‌البحار، از علی بن محمّدبن اسماعیل نمازی شاهرودی (متوفّی ۱۴۰۵)، مشهد و تهران، بی تاریخ [۱۳۹۳؟ به بعد].
۳۰۴. مستمسک العروة‌الوثقی، از سیّد محسن بن مهدی طباطبائی حکیم (متوفّی ۱۳۹۱)، نجف، ۱۳۹۱.
۳۰۵. مسلّم الثبوت، از محبّ‌الله بن عبدالشکور بهاری هندی (متوفّی ۱۱۱۹)،

قاهره، ١٣٢٦.
٣٠٦. المسند، از ابو عوانه یعقوب بن اسحاق ابراهیم اسفرائینی نیشابوری (متوفّی ٣١٦)، حیدرآباد، ١٣٦٢.
٣٠٧. المسند، از ابوعبدالله احمد بن محمّد بن حنبل شیبانی مروزی (متوفّی ٢٤١)، قاهره، ١٣١٢.
٣٠٨. المسند، از ابوداود سلیمان بن داود طیالسی (متوفّی ٢٠٤)، حیدرآباد، ١٣٢١.
٣٠٩. مشارق انوارالیقین، از حافظ رجب بن محمّد بن رجب برسی حلّی (متوفّی ٨١٣)، بیروت، ١٣٧٩.
٣١٠. المشترک وضعاً والمفترق صقعاً، از یاقوت حموی (متوفّی ٦٢٦)، چاپ فردیناند دوستنفلد، گوتینگن، ١٨٤٦م.
٣١١. مصابیح السنّة، از ابومحمّد حسین بن مسعود فرّاء بغوی (متوفّی ٥١٦)، به تصحیح یوسف عبدالرحمن المرعشلی و دیگران، بیروت، ١٩٨٧م.
٣١٢. مصادرالانوار، از میرزا محمّدبن عبدالنبی اخباری نیشابوری (متوفّی ١٢٣٣)، نسخهٔ خطی شمارهٔ ٣٦٨٢/١ کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی قم.
٣١٣. مصباح المتهجّد، از شیخ طوسی (متوفّی ٤٦٠)، تهران، ١٢٨٥.
٣١٤. المصنّف، از ابوبکر عبدالله بن محمّد بن ابراهیم کوفی، ابن ابی شیبه (متوفّی ٢٣٥)، به اهتمام سعید اللحّام، بیروت، ١٩٨٩م.
٣١٥. مطالب السئول، از کمال‌الدین محمّدبن طلحه عدوی قرشی نصیبی (متوفّی ٦٥٢)، تهران، ١٢٨٥.
٣١٦. معارج‌الوصول الی علم‌الاصول، از محقّق ابوالقاسم جعفر بن حسن حلّی (متوفّی ٦٧٦)، به تصحیح محمّد حسین الرّضوی، قم، ١٤٠٣.
٣١٧. المعارف، از ابومحمّد عبدالله بن مسلم قتیبه دینوری مروزی (متوفّی

۲۷۶)، به تصحیح ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م.
۳۱۸. معالم‌الاصول، از حسن بن زین‌الدین عاملی (متوفّی ۱۰۱۱)، به تصحیح مهدی محقّق، تهران، ۱۹۸۳م.
۳۱۹. معالم‌العلماء، از رشیدالدین محمّد بن علی بن شهر آشوب سروی مازندرانی (متوفّی ۵۸۸)، به تصحیح محمّدصادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۹۶۱م.
۳۲۰. معانی‌الاخبار، از شیخ صدوق (متوفّی ۳۸۱)، به تصحیح علی‌اکبر غفّاری، تهران، ۱۳۷۹.
۳۲۱. المعتبر فی شرح المختصر، از محقّق حلّی (متوفّی ۶۷۶)، قم، ۱۳۶۴ش.
۳۲۲. معجم‌الادباء، از یاقوت بن عبدالله حموی (متوفّی ۶۲۶)، چاپ مرگلیوث، قاهره، ۱۹۰۷ـ۱۹۲۵م.
۳۲۳. معجم‌الانساب والاسرات الحاکمة فی التاریخ الاسلامی، از ادوارد فن زامباور، ترجمهٔ زکی محمّد حسن بک و حسن احمد محمود، قاهره، ۱۹۵۱م.
۳۲۴. معجم‌البدان، از یاقوت حموی (متوفّی ۶۲۶)، بیروت، ۱۹۵۷م.
۳۲۵. معجم رجال‌الحدیث، از آیت‌الله سید ابوالقاسم بن علی اکبر موسوی خوئی (متوفّی ۱۴۱۳)، بیروت، ۱۹۸۳م.
۳۲۶. معجم‌الشعراء، از محمّدبن عمران مرزبانی (متوفّی ۳۸۴)، قاهره، ۱۳۵۴.
۳۲۷. معجم شیوخ الاسماعیلی، از حافظ ابوبکر احمد بن ابراهیم جرجانی شافعی (متوفّی ۳۷۱)، به تصحیح قدامه عمرالبارودی، مکّه، ۱۹۹۰م.
۳۲۸. المعجم الصغیر، از ابوالقاسم سلیمان بن احمد بن ایّوب طبرانی (متوفّی ۳۶۰)، به تصحیح عبدالرحمن محمّد عثمان، مدینه، ۱۹۶۸م.
۳۲۹. المعجم الکبیر، از طبرانی، به تصحیح حمدی عبدالمجید السلفی، بغداد، ۱۹۷۸م.

۳۳۰. المغنی فی ابواب التوحید والعدل، از قاضی عبدالجبّار اسدآبادی همدانی (متوفّی ۴۱۵)، جلد بیستم، به تصحیح عبدالحلیم محمود و سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۶م.
۳۳۱. مفاتیح العلوم، از خوارزمی، چاپ لیدن، ۱۸۹۵م.
۳۳۲. المفصح فی الامامة، از شیخ طوسی (متوفّی ۴۶۰)، به تصحیح رضا استادی، قم، ۱۴۰۳ (در مجموعهٔ الرسائل العشر للشیخ الطوسی: ۱۱۵ـ۱۳۸).
۳۳۳. مقاتل الطالبیّین، از ابوالفرج علی بن حسین قرشی اصفهانی (متوفّی ۳۵۶)، به تصحیح السّید احمد صقر، قاهره، ۱۹۴۹م.
۳۳۴. مقالات الاسلامیّین، از ابوالحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر اشعری (متوفّی ۳۲۴)، به تصحیح محمّد محیی‌الدّین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۹م.
۳۳۵. المقالات، از ابوالقاسم عبدالله بن احمدبن محمود کعبی بلخی (متوفّی ۳۱۹)، فصل فرق امامیّه مندرج در مغنی قاضی عبدالجبّار ۲۰ (قسمت دوم): ۱۷۶ـ۱۸۲.
۳۳۶. المقالات والفرق، از سعد بن عبدالله اشعری قمی (متوفّی ۲۹۹ـ۳۰۱)، به اهتمام محمّد جواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳م.
۳۳۷. مقتضب الاثر، از ابوعبدالله احمدبن محمّدبن عبیدالله بن عیّاش جوهری بغدادی (متوفّی ۴۰۱)، به تصحیح سیّد هاشم رسولی، قم، ۱۳۷۹.
۳۳۸. مقتل امیرالمؤمنین، از ابن ابی‌الدّنیا، عبدالله بن محمّدبن عبید قرشی بغدادی (متوفّی ۲۸۱)، به تصحیح سیّد عبدالعزیز طباطبائی، قم، ۱۴۰۸ (در مجلهٔ تراثنا، شمارهٔ ۱۲: ۷۹ـ۱۳۳).
۳۳۹. مقدمة فی التفسیر، از ابوالقاسم حسین بن محمّد راغب اصفهانی (متوفّی ۴۰۳)، به تصحیح صلاح‌الدّین الناهی، عمّان، ۱۹۸۶م (به‌عنوان خوالد من

آراء الرّاغب الاصفهانی: ۷۹ـ۱۳۱).
۳٤۰. المقنع فی الغیبة، از شریف مرتضی (متوفّی ٤۳٦)، به تصحیح محمّد علی الحکیم، قم، ۱٤۱٦.
۳٤۱. المقنعة، از شیخ مفید (متوفّی ٤۱۳)، قم، ۱٤۱۰.
۳٤۲. مکارم الآثار، از محمّد علی معلّم حبیب آبادی (متوفّی ۱۳۹٦)، اصفهان، ۱۳۳۷ش به بعد.
۳٤۳. الملل والنحل، از ابوالفتح محمّدبن عبدالکریم شهرستانی (متوفّی ٥٤۸)، به تصحیح عبدالامیر علی مهنّا و علی حسن فاعور، بیروت، ۱۹۹۰م.
۳٤٤. مناقب آل ابی طالب، از رشیدالدّین محمّدبن علی بن شهر آشوب سروی مازندرانی (متوفّی ٥۸۸)، قم، ۱۳۷۸.
۳٤٥. مناقب عمربن الخطّاب، از ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی قرشی بغدادی (متوفّی ٥۹۷)، به تصحیح زینب ابراهیم القاروط، بیروت، ۱۹۸۰م.
۳٤٦. مناهج الاحکام، از احمدبن محمّدمهدی بن ابی ذر نراقی کاشانی (متوفّی ۱۲٤٥)، تهران، بی تاریخ.
۳٤۷. منتخب الاثر، از لطف الله صافی، تهران، ۱۳۷۳.
۳٤۸. المنتظم، از ابن الجوزی (متوفّی ٥۹۷)، به تصحیح محمّد عبدالقادر عطا و دیگران، بیروت، ۱۹۹۲م.
۳٤۹. منتهی المقال، از ابوعلی محمّد بن اسماعیل حائری مازندرانی (متوفّی ۱۲۱٥)، تهران، ۱۳۰۰.
۳٥۰. المنقذ من التقلید والمرشد الی التوحید، از سدیدالدّین محمودبن علی حمّصی رازی (متوفّی پس از ٥۸۳)، چاپ قم، ۱٤۱۲ و نسخهٔ خطّی شمارهٔ

٦٧٤٤ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران.
۳۵۱. من لا یحضره الفقیه، از شیخ صدوق (متوفّی ۳۸۱)، به تصحیح علی اکبر غفّاری، تهران، ۱۳۹۲.
۳۵۲. منهاج السنّة، از ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم حرّانی دمشق (متوفّی ۷۲۸)، به تصحیح محمّد رشاد سالم، قاهره، ۱۹٦۲م.
۳۵۳. منهاج الوصول الی معیارالعقول فی علم الاصول، از احمدبن یحیی بن المرتضی، المهدی لدین الله (متوفّی ۸٤۰)، به تصحیح احمدعلی مطهر الماخذی، صنعاء، ۱٤۱۲.
۳۵٤. مهج الدّعوات، از سیّد ابن طاوس (متوفّی ٦٦٤)، تبریز، ۱۳۲۳.
۳۵۵. مواردالاتحاف، از عبدالرّزاق کمونه حسینی، نجف، ۱۹٦۸م.
۳۵٦. المؤتلف والمختلف، از علی بن عمربن احمد دارقطنی بغدادی (متوفّی ۳۸۵)، به تصحیح موفّق بن عبدالله بن عبدالقادر، بیروت، ۱٤۰٦.
۳۵۷. مؤلّفات حکّام الیمن، از عبدالله محمّد الحبشی، و یسبادن، ۱۹۷۹م.
۳۵۸. مؤلّفات الزیدیّة، از سیّد احمد حسینی، قم، ۱٤۱۳.
۳۵۹. المیزان فی تفسیرالقرآن، از سیّد محمّد حسین بن محمّد طباطبائی تبریزی (متوفّی ۱٤۰۳)، تهران، ۱۳۷۵.
۳٦۰. میزان الاعتدال، از شمس الدین ذهبی (متوفّی ۷٤۸)، قاهره، ۱۹٦۳م.

ن

۳٦۱. النجوم الزاهرة، از جمال الدّین ابوالمحاسن یوسف بن تغری بردی اتابکی (متوفّی ۸۷٤)، چاپ دارالکتب، قاهره، ۱۹٦۳م.
۳٦۲. نزهة الجلساء، ازجلال الدّین سیوطی (متوفّی ۹۱۱)، به تصحیح صلاح الدین المنجّد، بیروت، ۱۹۵۸م.

۳۶۳. نسب قریش، از مصعب بن عبدالله زبیری (متوفّی ۲۳۶)، قاهره، ۱۹۵۳م.
۳۶۴. نشوار المحاضرة، از ابوعلی محسّن بن علی تنوخی (متوفّی ۳۸۴)، به تصحیح عبّود الشالجی، بیروت، ۱۹۷۱م.
۳۶۵. نضدالایضاح، از محمّد بن محمّد محسن کاشانی علم‌الهدی (متوفّی پس از ۱۱۱۲)، کلکته، ۱۸۳۵م (همراه فهرست شیخ طوسی).
۳۶۶. النقض، از ابوالرشید عبدالجلیل بن ابی‌الحسین بن ابی‌الفضل قزوینی رازی (متوفّی پس از ۵۵۶)، به تصحیح سید جلال‌الدین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش.
۳۶۷. النقض علی ابی‌الحسن علی بن احمدبن بشّار فی‌الغیبة، از ابوجعفر محمّدبن عبدالرحمن بن قبه رازی (اواخر قرن سوم)، ضمیمهٔ ۲ کتاب حاضر.
۳۶۸. نقض کتاب‌الاشهاد، از ابن قبه رازی، ضمیمهٔ ۳کتاب حاضر.
۳۶۹. نهایة‌الافکار، تقریرات درسی آقا ضیاءالدّین عراقی (متوفّی ۱۳۶۱)، گردآوری محمّدتقی بروجردی، نجف، ۱۳۷۱.
۳۷۰. النهایة فی غریب‌الحدیث، از مجدالدّین مبارک بن محمّدبن عبدالکریم جزری شیبانی، ابن اثیر (متوفّی ۶۰۶)، قاهره، ۱۳۱۱.
۳۷۱. النهایة فی مجرّدالفقه والفتاوی، از شیخ طوسی (متوفّی ۴۶۰)، بیروت، ۱۹۷۰م.
۳۷۲. نهج‌البلاغة، بخشی از خطب و رسائل و کلمات امیرالمؤمنین(ع)، گردآوری شریف رضی (متوفّی ۴۰۶)، به تصحیح صبحی‌الصالح، بیروت، ۱۳۸۷.

ه

۳۷۳. الهدایة الکبری، از ابو عبدالله حسین بن حمدان خصیبی جنبلائی (متوفّی ۳٤٦ یا ۳٥۸)، بیروت، ۱۹۸٦م.
۳۷٤. الهفت والاظلّة = کتاب الهفت الشریف، منسوب به مفضّل بن عمر جعفی، به تصحیح مصطفی غالب، بیروت، ۱۹٦٤م.

و

۳۷٥. الوافی بالوفیات، از صلاح‌الدین خلیل بن ایبک صفدی (متوفّی ۷٦٤)، ویسبادن، ۱۹۳۱م به بعد.
۳۷٦. الوزراء = تحفة‌الامراء فی تاریخ‌الوزراء از هلال بن محسّن صابی (متوفّی ٤٤۸)، به تصحیح عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹٥۸م.
۳۷۷. الوزراء والکتّاب، از محمّدبن عبدوس جهشیاری (متوفّی ۳۳۱)، قاهره، ۱۳٥۷، نیز بخش بازسازی شده در «نصوص ضایعة من کتاب الوزراء» از میخائیل عوّاد، بیروت، ۱۳۸٤.
۳۷۸. وزارة بنو (کذا) وهب فی‌العصرالعبّاسی الثانی، از محمّد احمد محمود حسب‌الله، قاهره، ۱۹۸٤م.
۳۷۹. وسائل الشیعة، از محمّدبن حسن حرّ عاملی (متوفّی ۱۱۰٤)، به تصحیح عبدالرّحیم ربّانی شیرازی و محمّد رازی، تهران، ۱۳۷٦ به بعد.
۳۸۰. وفیات‌الاعیان، از ابن خلّکان، ابوالعبّاس احمدبن محمّدبن ابراهیم برمکی اربلی (متوفّی ٦۸۱)، به تصحیح احسان عبّاس، بیروت، ۱۹٦۸م.
۳۸۱. ولاة مصر، از ابوعمر محمّدبن یوسف کندی (زنده در ۳٥٥)، بیروت، ۱۳۷۹.

منابع خارجی

1. ***ABRAHAMOVE,*** Bynyamin: "The Barahima's Enigma, a Search for a New Solution", in *Die Welt,* 18 (1987): 72-91.

2. ***GOLDZIHER,*** Ignaz: *Introduction to Islamic Theology and Law* trans. Andras and Ruth Hamori, Princeton, 1981.

3. ***HALM,*** Heinz:

- "Das Buch der Schatten", in *Der Islam,* 55 (1978): 219-60.
- *Die Islamische Gnosis,* Zürich and München, 1982.
- *Die Schia,* Darmstadt, 1988.

4. ***HUSAMEDDIN,*** Ahmad b. Said al-Rukali (d. 1343/1925): *Kur'anian 20. asra gore anlami., Vol. 1: Fatiha ve Amme cüzü okunusu tercümesi ve aciklamasi,* ed. M. Kazim Ozturk, Izmir,

1974 *(Seyyid Ahmed Husameddin Kulliyatindan: 4).*

5. ***KLEMM,*** Von Verena:

- "Die Vier Sufara des zwolften Imam zur formativen periode der Zwolfersi'a", in *Die Welt des Orients,* 15 (1984): 126-143.

6. ***KOHLBERG,*** Etan:

- "From Imamiyya to Ithna'ashariyya", in *Bullentin of the School of Oriental and African Studies,* 39 (1976): 521-34.

- "Imam and Community in the pre-Ghayba period", in Said Amir Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism,* Albany, NY, 1988: 25-53.

- "The Term Rafida in Imami Shi'i Usage", in *Journal of the American Oriental Society,* 99 (1979): 39-47.

7. ***MADELUNG,*** Wilferd:

- "Bemerkungen zur imamitschen Firaq Literatur", in *Der Islam,* 43 (1967): 37-52.

- *Der Imam al-Qasim b. Ibrahim und die Glaubenslebre der Zaiditen,* Berlin, 1965.

- "Imamism and Mu'tazilite Theology", in Tawhq Fahd (ed.), *Le Shiisme imamate,* Paris, 1979: 13-29.

- "Some Notes on Non-Ismaili Shi'ism in the Maghrib", in *Studia Islamica,* 44 (1977): 87--97.

- "The Shi'ite and Kharijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalam", in Praviz Morewedge (ed.), *Islamic philosophical*

Theology, Albany, NY, 1979: 120-39.

8. ***MODARRESSI,*** Hossein: *An Introduction to shi'i Law,* London, 1984.

9. ***SEZGIN***, Fuat: *Geschichte des Arabichen schrifttums,* Leiden, 1967.

10. ***STROUMSA,*** Sarah: "The Barahima in Early Kalam," in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* 6 (1985): 229-41.

11. ***TUCKER,*** William F.: "Bayan b. Sam'an and the Bayaniyya", in the *Muslim World,* 65 (19975): 241-53.

12. ***WASSERTROM,*** Steve: "The Moving Finger Writes: Mughira b. Sa'id's Islamic Gnosis and the Myth of its Rejection", in the *History of Religions,* 25 (1985-86): 1-29.

نمـایه





سیدّ حسین مدرّسی طباطبایی در قم به‌دنیا آمد. پس از تحصیلات جدید، به حوزهٔ علمیه پیوست. سطوح عالی فقه و اصول را نزد حضرات آقایان فاضل لنکرانی، حسین نوری، یوسف صانعی و مرحوم سلطانی، و متون فلسفی را خدمت آقایان محمدی گیلانی، جوادی آملی، محمد شاه‌آبادی و مرحوم مرتضی مطهری فراگرفت. خارج فقه و اصول را عمدتاً در محضر مرحوم آیت‌الله مرتضی حایری (ده سال) و مرحوم آیت‌الله سیدمحمد محقق داماد (یک سال) شاگردی کرد. همزمان به تدریس متون درسی رایج در حوزه نیز می‌پرداخت که تا سطوح عالی ادامه یافت. از سال ۱۳۵۵ متناوباً و از سال ۱۳۵۸ مستمراً برای ادامهٔ تحصیلات جدید در انگلستان به سر برد. در سال ۱۳۶۱ دورهٔ دکترای خود را در دانشگاه آکسفورد به پایان برد و تدریس در دانشگاه پرینستون امریکا را آغاز کرد که از آن زمان تاکنون در همان جا مقیم و عهده‌دار کرسی ***Bayard Dodge*** آن دانشگاه است. او همزمان در دانشکدهٔ مطالعات بین‌المللی دانشگاه کلمبیا در شهر نیویورک (از سال ۱۳۶۲) و در کالج سنت انتونی دانشگاه آکسفورد (از سال ۱۳۶۶) نیز عهده‌دار کرسی مهدی (کلمبیا) و گلستانه (آکسفورد) است. جز این، در ۱۵ سال گذشته هفته‌ای یک روز نیز به‌عنوان استاد مدعوّ، به تناوب در دانشکدهٔ حقوق دانشگاه ییل یا هاروارد حضور داشته است. در زمینهٔ نگارش، از اوان نوجوانی در اواسط دههٔ چهل به نوشتن مقالات اجتماعی و سپس مذهبی در روزنامه‌ها و مجلات مذهبی (مانند مجلهٔ مکتب اسلام) می‌پرداخت که سپس با پژوهش‌های تاریخی در مجلات ادبی تهران (مانند ماهنامه‌های وحید و بررسی‌های تاریخی) ادامه داد. در سال‌های ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۵ شماری کتاب در مورد پیشینهٔ تاریخی شهر قم و اسناد تاریخی به چاپ رسانید. در ۲۵ سال اخیر، تحقیقات و نوشته‌های اسلامی او در دو زمینهٔ حقوق اسلامی و تاریخ تشیع متمرکز بوده که از آن میان، این کتاب‌ها به فارسی درآمده است:

- زمین در فقه اسلامی، دو جلد (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲)
- مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمهٔ محمد آصف فکرت (مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸).
- مکتب در فرایند تکامل، ترجمهٔ هاشم ایزدپناه (پرینستون: انتشارات داروین ۱۳۷۳).
- میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمهٔ سیدعلی قرایی و رسول جعفریان (قم: کتابخانهٔ تخصصی تاریخ، ۱۳۸۳).

ISBN:964-8161-75-5

